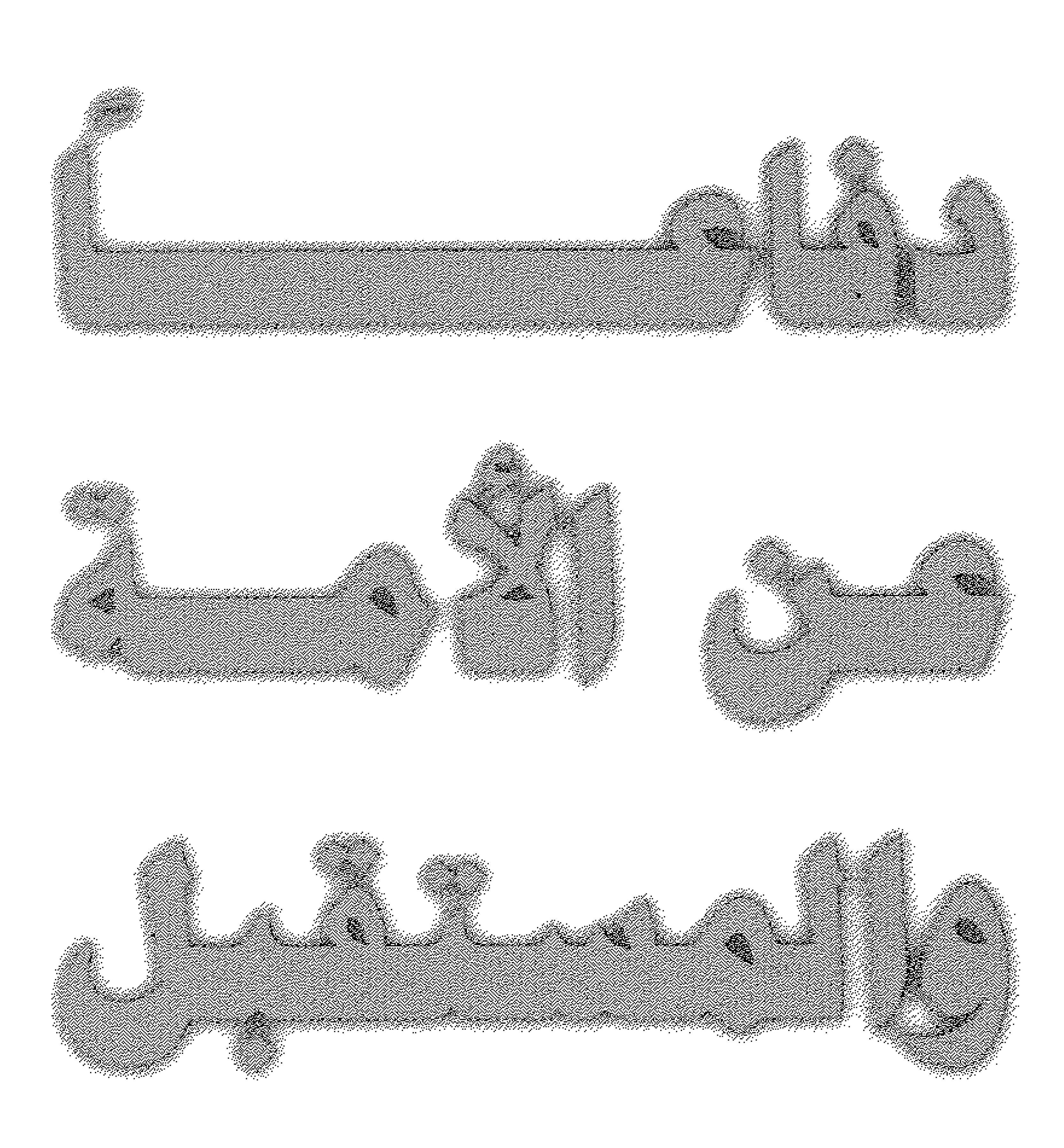
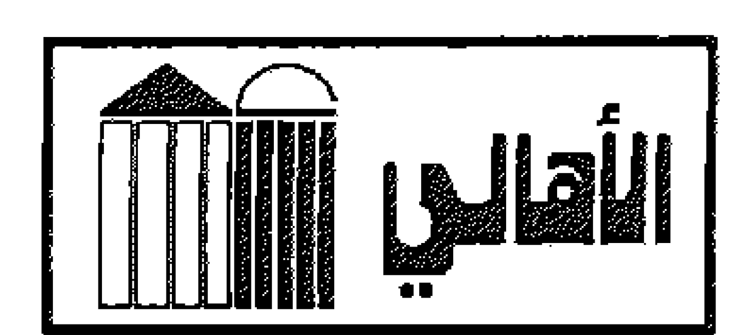
د. أحمد برقاوي





دفاعاً عن الأمة والمستقبل

* دفاعاً عن الأمة والمستقبل
* د. أحمد برقاوي
* الطبعة الأولى ١٩٩٩

* **الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع**
سورية - دمشق - ص.ب: ٩٥٠٣ - هاتف: ٣٣٢٠٢٩٩ - فاكس: ٣٣٣٥٤٢٧
تلكس: ٤١٢٤١٦ - بريد الكتروني: ahali@cyberia.net.lb
* التوزيع في جميع أنحاء العالم:
* **الأهالي للتوزيع**
سورية - دمشق - ص.ب: ٩٢٢٣ - هاتف: ٢٢١٣٩٦٢
فاكس: ٣٣٣٥٤٢٧ - تلكس: ٤١٢٤١٦

ع: ١٩٩٩/٨/١٤٢٤ ١ - ٣٠٣,٤٠٩٥٦ ب ر ق د
٢ - العنوان ٣ - برقاوي الأهالي - مكتبة الأسد

د. أحمد برقاوي

دفاعــــاً
عن الأمة والمستقبل

الأهـــالي

الإهـــــــداء

إلى

النفوس الحالمة....

المتمردة....

النبيلة....

افتتاح: دفاعاً عن المثقف أولاً

تشهد الساحة الفكرية العربية في هذه المرحلة، قيلاً كثيراً حول دور المثقف العربي في مواجهة مشكلات الواقع الراهن.

فمن قائل بأن دوره ازداد بإخفاق السياسي، إلى قائلٍ بأنَّ إخفاق السياسي ليس إلا صورة لإخفاق المثقف الذي كان قد زوّد هذا السياسي بالإيدلوجيا، وعلى هامش هذا القيل برزت فكرة «نهاية المثقف».

ولسنا هنا بصدد الإجابة على سؤال زائفٍ تماماً «ما الدور الذي على المثقف أن يقوم به» ذلك أنَّ المثقف/ المفكر لا يطلب من أحدٍ جواز سفرٍ كي يفكر، بل إن حريته لا تحشر إطلاقاً فيما يجب أن يكون عليه. وليس باستطاعة أحد أن يجبره على الصمت.

ولهذا فإننا نسعى إلى نقض فكرة «نهاية المثقف» ـ الأثيرة الآن على البعض من الكَتبة ـ لنرى الإمكانيات القابعة خلف هذه الفكرة.

في كل حضارة بشرية ـ وعلى امتداد التاريخ ـ هنالك الفكر المبدع وإلى جانبه يقف المثقف المتوسط الذكاء. وهو المثقف اللامنتمي أي أنه لا ينتمي إلى صنف المبدعين ولا إلى صنف العامة.

يبحث اللامنتمي دائماً عن موقع له في عالم الثقافة، ولعمري إنَّ أسهل الطرق لشغلِ موقعٍ كهذا هو التسلق على جدار المبدع. وهو تسلق يتم بدواعي النقد. وحين يتميز العالم بحيويَّة فائقة فإن فرصة اللامنتمي في الظهور تكون أكبر.

وفي عالمنا العربي الراهن الذي يعاني ركوداً تاريخياً، وجد اللامنتمي فرصته في فكرةٍ استعارها من الفكر الغربي المعاصر وهي فكرة «نهاية المثقف».

تستند الدعاوي الظاهرة للامنتمي ـ الناقد المتوسط الذكاء ـ إلى واقعة إخفاق الإيديولوجيات الشمولية الكبرى، أي الأيديولوجيات التي تعد بعالمٍ آخر متجاوزٍ للعالم المعيش.

والمفكر العربي ـ بسبب من علاقته الصميمة بالواقع وبما يجب أن يكون ـ صاغ على أنحاء مختلفة خطابات التقدم التاريخي. فأخذ صيغة المفكر الرسولي أو الداعية أو الأيديولوجي.

ولكن التاريخ بدَّد ـ حتى الآن ـ طموح المفكر، فالتقط العقل المتوسط هذه الواقعة وطبق عليها الفكرة التي استعارها ـ أي «فكرة نهاية المثقف» ـ ليعلن نهاية المفكر الرسولي. والحق أنه في حقل الثقافة الأوربية تعلن النهاياتُ في عالم جديد من الصعب الإمساك به حتى هذه اللحظة. فالعالم القديم الذي قام على فكرة التقدم التاريخي الأوروبي وصل إلى ذروة تقدمه. فكان السؤال. وماذا بعد؟

وقبل إجابة الأوروبي على هذا السؤال راح يعلن النهايات: نهاية التقدم، نهاية الإيديولوجيا، نهاية التاريخ، نهاية الأوتوبيا، نهاية الإنسان أو موته، نهاية المثقف. أجل لقد وصل التقدم الأوروبي إلى ذروة الحداثة حيث انتصرت العقلانية في الحياة، وغدت الديمقراطية نمط وجود، وصار المجتمع مجتمع رفاه. ولم يعد أمام المفكر ما يعد الناس به الآن سوى الهجوم على الحداثة، وإعلان ما بعدها وموت المفكر «المثقف».

ويأتي العقل المتوسط ـ اللامنتمي ـ فيستعير هذه الفكرة دون أن تكون نتيجة ضرورية لواقع متعين.

تكمن سعادة مثقف «نهاية المثقف» في عناد التاريخ الذي حال بين جهد المفكر وبين رؤية أهدافه في الواقع. فالمفكر الرسولي الذي وَعَد بجنة أرضية وصاغ العالم كما يجب أن يكون، قد «فشل». والمفكر الرسولي الذي اتبع الايديولوجيات الكبرى لم يعد أمامه من خيار إلا التوقف تقدياً أمام ماضيه. وفكرة الثورة التي آمن بها تبدو الآن طوباوية إذا آن الآوان لأن يغدو المفكر القومي والماركسي والديمقراطي دريئة يطلق عليها «مثقف نهاية المثقف» الرصاص.

كيف لا، والفرصة سانحة لذلك فلا الوحدة القومية تحققت، ولا تحرير فلسطين تم، ولا التفاوت الطبقي زال ولا التجربة الاشتراكية وجدت سبيلها إلى الحياة، ولا الديمقراطية صارت نمط وجود.

إذن آن لهذا المفكر أن يموت وتموت معه فكرة الوحدة والتحرير والاشتراكية والديمقراطية. وهذا ما أراد قوله العقل المتوسط.

فإلى النقد إذن نقدٍ يطول كل ما نتجه المفكر. وإذا بالبديل عن المثقف الملتزم والمبدع، مثقف الإخفاق والعقل المتوسط.

إن مثقف الإخفاق المطلق يعتقد واهماً أنه بديل الإخفاق ولكنه في حقيقة الأمر الصورة الأبرز لمأساة الواقع، والشكل الأمثل للنعيق في الخراب.

وبكلمة أخرى فإن العقل المتوسط حين رأى أن الأجنحة قد احترقت، اعتقد أن البديل هو الخفاش الذي لايجيد الطيران إلا في الظلام. فراح يصرخ قائلاً: (هذا) العالم لابديل له وكل فكر يعد الناس فكر ينتمي إلى وهم الايديولوجيا ولامكان «للشعار» في عالمنا، الذي استسلم لقدره. ولأن اللامنتمي لاعلاقة له بالواقع، إذ ليس بمقدوره أن يمتلكه نظرياً فإنه لم يجد أمامة إلا النص. لقد تحول العالم لديه إلى نص. وما عليه سوى نقد النص أو تفكيكه عبر حرية القراءة. وما النص الذي ينقده إلا نص المفكر.

وإذا أعلن اللامنتمي أن لامهمة للمثقف سوى قراءة النص وتفكيكه، أعفى نفسه من فكرة الالتزام بمشكلات الناس وآمالهم.

لكن اللامنتمي يقع في تناقض لاسبيل إلى حلّه. فما دام لايفكر في الواقع لأن هذا غائب أصلاً عن ساحة وعيه، ومادامت مهمته الوحيدة هي نقد النصوص، فإنه في حاجة دائماً إلى نصٍ قابلٍ للنقد. فوجوده إذن مرتبط أصلاً بوجود المفكر لأنه يحتاج دائماً إلى مبدع لنص حول الواقع. وهو إذ يعلن نهاية «المثقف» يعلن ـ دون أن يدري نهايته هو بالذات ـ إذ لايمكنه في حال موت المثقف/ المفكر أن يتطفل متسلقاً واجداً مكانةً ما في عالم الثقافة.

لاشك أن الشروط الراهنة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، قد هيأت المناخ لبروز اللامنتمي. فالدولة/ السلطة أحكمت قبضتها على المجتمع خالقةً أدوات كبح شديدة تقف أمام فاعلية البشر وحريتهم في تقرير مصيرهم. وعملية الإفقار تتزايد موديةً بالملايين في عالم البؤس والتشاؤم من المستقبل. والإعلام الرسمي للسلطة يبذل كلّ مستطاع لتأكيد الواقع، وتخلق السلطة جهازاً أيديولوجياً قطرياً للدفاع عن شرعية التجزئة. وأيديولوجيا التسوية يتسع نطاق تأثيرها ورموزها يعلنون شريحتها صراحةً.

وهكذا يغدو اللامنتمي في بروزه التعبيرَ الثقافي ـ الايديولوجي عن السلطة الاستبدادية ومنتجاتها وهشاشتها.

والمدقق في المفاهيم التي تتعرض للهجوم من قبل مؤدلج «نهاية المثقف»، يدرك طبيعته الاستبدادية: فالأمة والحرية والعدالة والتحرير والديمقراطية والعدالة، وهي مفاهيم المفكر العربي، تتعرض لنقض عبر مفاهيم لايحمل دلالتها الحقيقية كمفهوم: العولمة، الواقعية، العقلانية، النقد التفكيك، القراءة... الخ.

أي تتراجع جملة المشكلات الحقيقية التي تثقل كاهل البشر أمام مشكلات زائفة وينّحى باللائمة على الأفكار وتنزع المسؤولية عن أولئك الذين أودوا بالوطن إلي هذه الحال فلا يطول النقد العالم لفهمه وتغييره. بل ينحصر في نقد نصوص نقداً لاعلاقة له بمرجعيتها التاريخية ووظيفتها العملية وتماسكها المنطقي وما تنطوي عليه من صحة معرفية.

نقد كهذا هو نقد ذاتي ضيق كضيق أفق العقل المتوسط ذاته ومثقف «نهاية المثقف» لايسأل عن الإمكانيات التي يختزنها الواقع في أحشائه، بل لايخطر على باله البحث عن شروط تغيير العالم فيتحول - سواء درى ذلك أم لم يدره - إلى مثقف الأمر الواقع.

وقد يقال: إنَّ صاحب دعوة نهاية المثقف العربي لايقول بنهاية دور المثقف للعامة، وإنما بنهاية صنف محدد من المثقفين صنف أصحاب المشاريع الكبرى، أو المدافعين عنها أي صنف الإيديولوجيين والطوباويين، وقد يقال إنه يدعو إلى المثقف العالم: عالم الاجتماع وعالم النفس وعالم التاريخ الخ...

أي إلى المثقف المتحرر من فكرة «العالم كما يحب أن يكون» بحجة أن كل منظومة شمولية لابد أن تؤدي إلى نظام شمولي. وقد يقال إنَّ صاحب الايديولوجيا، شخص مغلق لايعترف بالآخر، لأنه يعتقد بالحقيقة المطلقة. وقد يقال إن مثقف «نهاية المثقف» يرفض إعادة إنتاج هذا الصنف تحديداً من «الإيديولوجيين» لسنا نختلف مع أولئك الذين يرون أن المرحلة لم تعد مرحلة مشاريع كبرى شمولية. ولكن من ذا الذي باستطاعته أن يصادر حق الفكر - مفكر أمة مجزأة متخلفة تابعةٍ تتعرض لكل أنواع الاستبداد - في أن يقدم مشروعاً يتجاوز واقع الحال؟

وإنما نقصد بالمشروع تلك الرؤية النافذة للإمكانيات، القابعة في قلب المجتمع والفئات. القادرة على نقل هذه الإمكانيات إلى واقع.

إذا كانت مثل هذه الوظيفة هي وظيفة إيديولوجية يقوم بها المفكر العربي، فهذا يعني أن لاسبيل إطلاقاً للتحرر من الايديولوجي. بل قل إن تاريخ البشرية لم يشهد ولن يشهد إطلاقاً، تحرر المجتمع من الايديولوجي. ذلك أن أهداف البشر تتجدد دائماً وتبحث عن سبل تحققها سواء أكان البشر فرداً أم جماعة أم طبقة أم أمة أم إنسانية.

إن أفكاراً كالعدالة والمساواة والحرية والتحرر والكرامة، ليست اختراعاً ذاتياً لفيلسوف يعيش خارج العالم، بل هي مواجهة الشروط والقوى السالبة لما يطمح إليه الإنسان. وانتقال هذه المفاهيم من مجرد مفاهيم أخلاقية إلى هموم سياسية واقعية ما كان ممكناً إلا بفهم آلية غيابها.

وتتضاعف حاجة العربي إلى الايديولوجي لأن جلّ أهدافه المعاصرة لم تتحقق.. بالتالي فإن المطالبة بنهاية المثقف تعني مطالبه بالكف عن الاندراج في هموم ملايين الناس الطامحين إلى حريتهم.

إني أدافع عن الايديولوجيا، ولن أعلن نهايتي أبداً لأنه لاسبيل لي إطلاقاً بالانسحاب من الحياة وتعقدها. لاسبيل لي إطلاقاً بالانسحاب من طموح الإنسان المضطهد، وإلا تحولت إلى كائن ذاتي يبحث عن راحة مؤقتة، وغدوت جزءاً من جهاز الدولة ـ السلطة، بل وفي لحظة عدم اكتشاف أية فئة قادرة على تغيير التاريخ سأغدو طوباوياً. أجل! سأطرح الأوتوبيا حتى تظل آمال البشر حاضرة. وما الأوتوبيا في هذه الحال إلا الاحتجاج على العالم والتمرد عليه حتى ولو لم يثمر ذلك الاحتجاج وهذا التمرد أي واقع جديد الآن.

* * *

ثم لنسأل: أي مفهوم من المفاهيم الاقتصادية والسياسية والثقافية خالٍ من الأيديولوجيا؟

فمثقف العولمة، الفرح بنهاية الأمة. إنما يخفي نزوع التحصن ضمن قطرية زائفة، ومثقف الخصوصية ينكر الهوية الواسعة لقاء هوية ضيقة تحفظ مصالحه الأولية. ومثقف ما بعد الحداثة العربي يتناول وهماً. ومثقف النفي للصراع الطبقي يسعى نحو تأكيد سلطة الطبقة.

إذن الصراع الايديولوجي هو الصورة الأساسية التي تعكس نزوعات البشر

وأهدافهم وبالتالي لاسبيل إطلاقاً لنفي الواقع وتناقضاته، وقد يظن أن مثقف «نهاية المثقف»، فيما هو ينفي الطابع الأيديولوجي للأفكار إنما يدافع عن حق الاختلاف لكن حقل الاختلاف إذ كان هو حقل الحقيقة، فإن الحقيقة لايمكنها إلا أن تلبس لبوساً أيديولوجياً ولاسيما في حقل الفكر الاجتماعي ـ السياسي.

ثم إن فكرة «نهاية المثقف» كما طرحت في الغرب، إنما أريد منها أن تعبّر عن واقع وظيفة المثقف دون حكم قيمةٍ على الأفكار. في حين أن مثقف «نهاية المثقف العربي» سعى جاهداً إلى أن يُعلن رفضه لوظيفة المثقف، بوصفها امتلاكاً نظرياً وأيديولوجيا للعالم، وراح يسفّه الأفكار بطريقة استبدادية تنفي حق الاختلاف.

مفكر الاختلاف في أوروبا أراد تجاوز مفهوم الهوية والسويّ، مدافعاً عن التعدد واللاسويّ وهو يعيش الاختلاف على مستوى الفكر والسياسة، في حين أن مفكر الاختلاف العربي راح يدافع عن الهوية والسوي، كما يراهما «داحضاً» الطابع الشمولي للمفكر وللايديولوجيا دون أن يقدم لنا لوحة الفكر المختلف. فإن تعرّض للفكر القومي رآه جسداً واحداً. وإن تناول الفكر الماركسي تجاهل التنوّع الهائل فيه. كل ذلك من أجل أن يدلل على «نهاية المثقف». وإذاً كان لابد من تجاهل الواقع ونقد ما لاوجود له واقعياً.

يطرح المثقف، المفكر القومي ضرورة إيجاد معادل سياسي لأمة مجزأة، ويأتيه الجواب من قِبل مثقف مابعد الحداثة: الأمة ظاهرة قديمة تجاوزها التاريخ. وهذا يعني أنه يريد أن يتجاوز ما لم يتحقق بعد!

يطالب المفكر الوطني بضرورة فك التبعية، ويأتيه الجواب من «المثقف الجديد»: العالم صار قرية كونية ولاسبيل أمام أية أمة للاستقلال؛ مفنّداً على نحو فجّ فكرة الاستقلال قبل تحققها.

ولكن نقد الأمة ونقد الاستقلال، ألا يمهدان السبيل أمام طرح فكرة المصالحة مع العدو القومي امتثالاً لروح العصر؟

وهكذا تتفق كل الإمكانيات السلبية التي ينطوي عليها الطرح الأثير لدى اللامنتمي ـ «نهاية المثقف» ـ ودون أن يعي تماماً مآل أيديولوجيته المستترة.والسمة الأساسية لأيديولوجيته المستترة هي العدمية الزائفة تجاه المجتمع والتاريخ والفكر.

وتبرز هذه العدمية أكثر ما تبرز في عدم رؤية أية فكرة ذات علاقة بالحقيقة والواقع في الخطاب العربي. فإذا بجهد مائة عام من التفكير والكتابة ليس إلا سدى.

ترى هل يعقل أن أمة تفكر بعالمها ومصيرها على امتداد هذه السنين، لم تُنجب إلا أوهاماً فكرية؟ أصحيح أن الفكر العربي خواء مطلق؟ إنه لنقد صبياني هذا الذي ينطلق من النعي العدمي للتجربة التاريخية، ويصادر مباشرة على مفهوم التراكم التاريخي. والأنكى من ذلك أنه عدمية بلا بديل إطلاقاً وإني لأتساءل هل البديل عن المفكر الملتزم هو مثقف إعلان موت الأمل؟ وهل تتحمل أمة مازالت تنظر إلى مستقبلها على أنه أمامها، بروز مثقف كهذا؟

O O O

الباب الأول

دروب الوعي

أقصد بدروب الوعي الأشكال الراهنة لوعي العالم عربياً، كما بدا في اتجاهات مختلفة ومتعددة في امتلاك العالم نظرياً وفي تصورات تغييره. ولاشك عندي أن وعي الوعي عملية ارتقاء دائم بالوعي لاعبر القراءة المجددة للوعي فحسب، بل وعبر البحث عن أدوات امتلاك جديدة للعالم.

ولهذا فإني لأنظر إلى تشكل الوعي العربي بالعالم المعيش، منذ عصر النهضة العربية وحتى هذه اللحظة من تاريخنا على أنه وعي الأمة لذاتها. أي أن الأمة عبر عقلها المفكر قد أنتجت وتنتج وعيها بذاتها ماضياً وحاضراً ومستقبلاً. ولا أقصد بالعقل المفكر للأمة إلا عقل أولئك الذين فكروا فيها وعنها. وإن وعي الأمة صار جزءاً من تعيناتها، أي من سمات وجودها بالذات.

فسواء فكّر العربي انطلاقاً من وعيه اللاهوتي أو من وعيه الحداثوي أو من وعيه التاريخي أو من وعيه الفلسفي، فإنه يؤسس لوعي كلي صار جزءاً لايتجزأ من تعين الأمة التاريخي. وهذا الأمر ينسحب أيضاً على الوعي الجمالي الغنى والأدبي، والسياسي.

وقد يتساءل البعض هل يمكن النظر إلى أشكال الوعي التي أنتجها العرب على أنه حجة على وجودهم القومي؟

أليست في نظرٍ كهذا نوع من المثالية؟

إننا أمام مسألة جد ديالكتيكية. فالعربي لم يفكر على مستوى الأمة إلا لأنه ينتمي أصلاً إلى أمة، أو قل إلا لأنه يشعر بالانتماء إلى الأمة، وهو إذ ينتج قولاً على مستوى الأمة صار القول محدداً جديداً للأمة.

أما ما هي الشروط التي أنتجت القول الفلسفي والأدبي والجمالي الفني والسياسي والاجتماعي العربي، فتلك مسألة تبحث في إطار فهم سيرورة الفكر وعلاقتها بالواقع

المتعين: الطبقي ـ الاجتماعي السياسي والعالمي ومدى ترابط أشكال الواقع في الواقع بالذات.

فما هي دروب الوعي الأساسية الراهنة وعلاقتها بالماضي القريب؟

ooo

النهضة العربية ـ دروس وعبر

نسأل في البداية السؤال التالي: كيف نجعل من النهضة العربية وعياً تاريخياً بالراهن المعيش؟

سؤال كهذا يتعلق بالمعنى الذي نخلع على الماضي القريب، دون أن يدري التاريخ أن استحضاره من قبلنا سينطوي على هذه الأهمية.

ما جرى قد جرى دون أن يعبأ بوعينا اللاحق به.

لكن وعينا الذي يصر على أن يكون فاعلاً في حياتنا لايستطيع أن يتجاهل درس التاريخ، أو يقف متجاهلاً التناقض بين الآمال الكبرى ومصيرها الفاجع، إذ ذاك يتحول الوعي التاريخي إلى وعي بالحاضر وبالمستقبل.

لكنا أبعد ما نكون عن أن نطمح لإعادة التاريخ، أو بعثه. فالتاريخ لايعيد نفسه إطلاقاً، سواء أكان التاريخ بعيداً عنا أو قريباً منا. وليس يشفع لطموح كهذا أن يكون ظاهر المشكلات التي خفت النهضة لحلها هي ذاتها المشكلات التي نسعى للإجابة عليها.

ولسنا ننفي إطلاقاً تلك الصلة التي تقوم بين مصير النهضة ومصيرنا الراهن، ولكن ننفي أن يكون مصيرنا القادم رهناً باستعادة عصر مضى. أقول ذلك تحسباً من أن ينجح التاريخ في خداعنا. إذ يبدو التاريخ هو هو للناظر إليه من الخارج، أو للواقف على سطحه.

فإذا كانت النهضة العربية قد وجدت في العلم والديمقراطية سبيلاً للتقدم التاريخي، فمازال عرب اليوم يرفعون من شأن العلم والديمقراطية كسبيل للخلاص من ورطة التخلف.

وإذا كانت النهضة العربية قد طرحت وحدة العرب ـ في أشكال متعددة ـ كضرورة من ضرورات توفير المنعة والقوة فما زالت الوحدة هاجساً أول لعرب اليوم.

وإذا كان فكر النهضة قد عبأ قواه النظرية لتأكيد أن العرب أمة يحق لها تقرير مصيرها بذاتها، تحرراً من إكراه الأمم القوية الأخرى، فما زلنا ـ نحن العرب ـ نحشد

الأدلة التاريخية والجغرافية والروحية للتدليل على ذلك، وإذا كان النزوع الأساسي لرواد النهضة إعادة إنتاج أوروبا في الشرق، فما زال نزوع أكثر رواد الفكر العربي يسعون لإنتاج تقدم يصل بنا إلى مستوى تقدم أوروبا.

إن الوعي التاريخي بالنهضة وصلتها بالحاضر ليس هو الوعي بتشابه المشكلات بين عصرين. إنما هو الوعي بالمشكلات في شروطها التاريخية المعيشة. وإلا لكنا أمام إجابات جاهزة سلفاً دون أي إعمال للفكر. إذ يكفي العقل الكسلان أن يردد قول النهضة العربية طالما المشكلات هي ذات المشكلات. ودون أن تقدم لنا النهضة أي درس معاصر.

وليس الحنين إلى عصر النهضة بالوعي التاريخي. بل هو وعي مأزوم بالواقع. فالحنين الذي يتنامى لدى البعض إلى عصر الأفغاني ومحمد عبده وفرح أنطون وطه حسين لايختلف عن الحنين إلى عصر ابن الخطاب ومعاوية وهارون الرشيد. وعلى الرغم بأنا نفهم الحنين هذا بوصفه تعبيراً عن رفض الواقع السائد، لكنه رفض سلبي للعالم.

مرة أخرى التاريخ لايعيد نفسه.

إنما نقصد بالوعي التاريخي بالنهضة العربية فهمها وتجاوزها انطلاقاً لا من واقع مختلف فحسب، وإنما من وعي أرقى بالعالم أيضاً. وعي يغتني باستخلاص دروس النهضة العربية وعبرها.

فما النهضة العربية أولاً؟

النهضة - Renaissance مفهوم أوروبي قدَّ للدلالة على مرحلة انتقال أوروبا من العصور الوسطى إلى العصر الحديث. مرحلة شهدت من منتصف القرن الرابع عشر وحتى القرن السابع عشر تطوراً ثقافياً في الفلسفة والعلم والإصلاح الديني.

وتمت فيها اكتشافات جغرافية، وتكونت أسس الدولة القومية ونشأت الطبقة البرجوازية التي أنجزت في النهاية ثوراتها المتعددة. والنهضة في تاريخ أوروبا هي جزء من عصور متتالية كما يقسم الأوروبيون تاريخهم: قديم ووسيط ونهضة وحديث ومعاصر. ولست أحتاج إلى شرح المعروف.

غير أن اللافت للنظر أن المؤرخين العرب قد استهواهم هذا التقسيم الأوربي لتاريخهم، فصاروا هم الآخرون يتحدثون عن تاريخ قديم ووسيط إسلامي ونهضة وراهن، ضاربين صفحاً عن الحديث أو جاعلين النهضة والتاريخ الحديث أمراً واحداً.

وبمعزل عن إبراز تعسف كهذا في المشابهة بين التاريخين الأوروبي والعربي، فإن المشابهة بين النهضتين الأوربية والعربية أمر فيه قولان.

فإذا كانت النهضة الأوروبية تبدأ زمانياً في منتصف القرن الرابع عشر أو في بداية القرن الخامس عشر في إيطاليا ثم في القرن السادس عشر في فرنسا. فإن النهضة العربية بدأت في القرن التاسع عشر. أي متأخرة قروناً ثلاثة عن نهضة أوروبا.

لكن المسألة ليست في التأخر الزماني إنما التأخر في الزمان يعني بالنسبة إلى النهضة العربية، حالة تأثر بحضارة رأسمالية انتصرت تاريخياً وصارت قادرة على التوسع العالمي بفعل القوتين الاقتصادية ـ التقنية والعسكرية. وبالتالي من الصعب على أي باحث في النهضة العربية أن يعزل مصيرها عن الرأسمالية العالمية وتأثيرها الكوني. في حين أن النهضة الأوروبية حالة داخلية تمت خارج أية حضارة تمارس تأثيرها العالمي.

والاختلاف الأبرز هنا هو التالي: كانت النهضة الأوروبية إيذانا بولادة عالم جديد مهد لانتصار أوروبا عالمياً، والذي أخذ في أحد ملامحه صيغة التوسع الاستعماري فيما بعد. في حين أن النهضة العربية كانت ضحية هذا التوسع بالذات، إلى الحد الذي يمكن معه القول إن النهضة العربية هي المرحلة الانتقالية نحو الخضوع للاستعمار وبدء تاريخ من التبعية للغرب، لانستطيع منها فكاكاً حتى الآن. ذلك أن النهضة العربية ترافقت مع إيال الدولة العثمانية إلى الانهيار دون أن تحمل في أحشائها إمكانية النهوض؛ البقاء هذا مع تربص الدول الأوروبية بها لابتلاعها.

فكانت النهضة محاولة في الإصلاح الذي أخذ صيغة الإصلاح الديني والسياسي وأوروبة الدولة.

أجل لقد زعزت أوروبا الدولة العثمانية. فالتوسع الرأسمالي قد زعزع الاقتصاد التقليدي للدولة، وخلق نوعاً جديداً من الطبقات الاجتماعية صار معها النظام السياسي الشرقي عقبة أمام حريتها. لاسيما وأن بعضها لعب دور الوسيط بين السوق المحلية والسوق الرأسمالية (طبقة التجار). وانفتاح الدولة العثمانية مع سيطرة السوق الرأسمالية العالمية، قد أضعف من سيادة الدولة التي حاولت التلاؤم عبر إصلاحات فرضها هذا التوسع. كما أدى هذا الانفتاح إلى التعرف المباشر على الثقافة والحياة الأوربيتين. فانتشرت الأفكار القومية والعلمانية والدستورية بوصفها رد فعل على دولة استبدادية شرقية.

ظهر التعبير الأوضح على ضعف الدولة العثمانية وضرورة تجاوزها في حركتين:

حركة تريد الاحتفاظ بحدود الدولة العثمانية عبر تغيير السلطة العثمانية وهذا ما مثلته حركة محمد علي باشا في مصر. والحركة القومية العربية الإصلاحية في بلاد الشام التي طرحت بداية فكرة اللامركزية، ومن ثم فكرة الاستقلال القومي العربي. ولم تكن حركة محمد علي في البداية حركة انفصالية، بل حركة تريد نقل مركز الدولة من الأستانة إلى القاهرة. صحيح أن محمد علي تصرف وهو والي على مصر بوصفه ملكاً مستقلاً، لكنه إنما أراد تأسيس مركز جديد في ولاية راح يحضرها اقتصادياً وعسكرياً وعلمياً وثقافياً لوراثة الدولة الآيلة للانهيار.

وكانت هزيمة محمد علي الناقوس الذي أعلن بصوت صارخ انهيار الدولة العثمانية، والتي اعتقدت أن هزيمته انتصار لها.

صحيح أن الهزيمة تمت بفعل عوامل ثلاثة: الغرب، السلطة العثمانية، وحروب اقطاع بلاد الشام ضده. لكن أوروبا هي العامل الحاسم في هزيمة محمد علي. أي أن أوروبا التي هزمت محمد علي هزمت الدولة العثمانية بنفس الوقت.

كما أن هزيمة محمد علي أسست للدولة المصرية اللاحقة أسباب قيامها، فلقد تابع خلفاء محمد علي مسيرة تحديث مصر، ودفعوا النهضة التي بدأها إلى الأمام، إذ وضعوا أسس تطوير العلم المدني. وعاد الطلاب يوفدون إلى أوروبا وخاصة فرنسا لتحصيل العلم، ويعودون متأثرين بنظام حكمها وثقافتها.

واندرجت أوساط من الطبقة الفلاحية المتوسطة المتعلمة في الحياة السياسية والفكرية، وأنشأت المعاهد ـ مدرسة الألسن والحقوق والإدارة ومدارس البنات ودار العلوم ـ ناهيك عن إنشاء دار الكتب والمتاحف والجمعيات، وجرى الاهتمام بالتاريخ والأدب والترجمة، وظهرت الصحف والمجلات وأصبحت اللغة العربية هي اللغة الرسمية الوحيدة في البلاد. وفي ظل الاحتلال الانكليزي لمصر ظهرت التيارات الفكرية الكبرى وخاصة الإصلاح الديني الإسلامي. كل هذا عُبر عنه بما يسمى بالنهضة في مصر.

وعلى خلاف مصر التي أسست الدولة على نحو مبكر، فإن بلاد الشام والعراق، التي عانت من اضطهاد السلطة العثمانية المباشرة، برزت فيها النزعة القومية العربية. ولكن عبر تطور الوعي بالهوية.

فقد انتقل النهضوي العربي من الدفاع عن الهوية العثمانية المرتبطة بالمساواة الكاملة، بين الأقوام المندرجة في الدولة إلى الدعوة إلى حكم لامركزي، يضمن للعرب

حقوقهم المدنية والثقافية والسياسية، إلى الإعلان الصريح عن ضرورة استقلال العربي الكامل عن جسد الدولة الاتحادية.

ولقد ترافق الوعي القومي مع دخول الدولة العثمانية في فلك الاقتصاد الرأسمالي وبداية تشكل الفئات التجارية والصناعية والمثقفة والتي ساعد الغرب وثقافته في تحديد أفقها الأيديولوجي الفكري...

مرة أخرى جاء هذا الوعي في مرحلة انحطاط الدولة العثمانية.

لقد أحس عرب الشام والعراق ـ عبر وعي الفئات المثقفة ـ بأنهم يخضعون لسلطة غاشمة تدفعهم إلى حروب هي في الغالب خاسرة فيما الغرب يلتهم أطراف الدولة.

ومن الحكمة أن نقول: إن الحركة القومية النهضوية بكل فئاتها المثقفة والتي عبرت عن مصالح الفئات البرجوازية الجديدة، قد وجدت في أوروبا ذروة الكمال الحضاري كما هو الحال في مصر. ولكن مع فارق هو: أنها رأت في مرحلة لاحقة أن خلاص العرب من حكم الاتحاديين، وتحقيق الاستقلال السياسي عن الدولة الاتحادية يمر عبر دعم أوروبا.

أجل لقد عقدت الآمال على القوى الاستعمارية التي ناصبت الدولة العثمانية العداء، دون أن يتسائل الكثير منهم: ترى لماذا تناصب أوروبا الدولة العثمانية العداء؟

ودون أن نسهب في رصد التطور التاريخي للنهضة القومية في بلاد الشام والعراق حسبنا القول: لقد نشأت النهضة القومية العربية وتطورت بفعل عوامل ثلاثة: رفض بنية السلطة العثمانية **أولاً** وضرورة إصلاحها عبر عملية دستورية تقيم المساواة بين أقوامها. ومواجهة القومية التركية الطورانية التي تسلّمت السلطة بعد انقلاب ١٩٠٧ ـ ١٩٠٨ ـ وهذا ما ولد فكرة استقلال الأمة في دولة **ثانياً**. تأثير الأفكار الغربية القومية والليبرالية الشديد **ثالثاً**.

في هذا الإطار نما وتطور الحقل النظري لفكرة الأمة والقومية والدولة الليبرالية العربية. أو الدولة العلمانية العربية. حيث رابطة الأمة هي فوق جميع الروابط وخاصة الرابطة الدينية.

تلك هي أهم معالم النهضة العربية ترى ما هي دلالتها الراهنة؟

ما هي العبر التي يمكن استخلاصها، والدروس التي يمكن أن نتعلمها؟

الدرس الأول:

لقد أثر الغرب على نهضة العرب بل وحدد مصيرها اللاحق، بفعل عالمية تأثير العلاقات الرأسمالية وهيمنتها.

من هذه الزاوية يمكن القول: إن أية نهضة لاتتم بفعل عوامل داخلية، أي، تغيرات عميقة في قلب المجتمع، وإمكانيات قابعة في قلبه، ستظل عرضة لفعل خارجي قادر على إجهاضها، حتى ولو كان هذا الخارج سبباً من أسباب نمو الوعي بها أو بضرورتها.

يعلمنا مصير النهضة العربية، بشكل خاص، كيف يمكن للعامل الخارجي أن يفعل فعله، ويغدو قادراً على تحديد مصير الشعوب، إذا كانت الشعوب نفسها خلواً من القوى الداخلية الفاعلة، التي تأخذ على عاتقها مهمة إنجاز التقدم التاريخي.

فتجربة محمد علي وتجربة بلاد الشام إنما أجهضت بفعل تحول الأمبريالية إلى استعمار مباشر، في وقت لم تكن مصر أو بلاد الشام مهيأة لمواجهة متكافئة مع هذه الإمبريالية، ناهيك عن أزمة الوعي النهضوي إنما كمنت في أحد جوانبها في انتظار الخلاص من امبريالية توسعية بالأصل. فلم يع النهوض العربي الجانب التوسعي للأمبريالية، بل ولم يسأل: لماذا تناصر الامبريالية الأوروبية حركات الاستقلال عن الدولة العثمانية أولاً، ولماذا أجهضت الأمبريالية ذاتها حركة محمد علي.

لقد كان الهدف الرئيسي للإمبريالية الأوروبية هو الاجهاز على الدولة العثمانية بتمزيقها، سواء عن طريق الحرب أو عن طريق الحروب المحلية، أو عن طريق النزعات القومية وهذا ما حققته الأمبريالية الغربية.

لاشك أن النزعة القومية العربية ليست صورة من صورة تآمر الغرب على الدولة العثمانية، وإنما هي أساساً رد فعل على الاضطهاد العثماني ثم الاتحادي. ولكنها وقفت في شرك فكرة الخلاص من الخارج أيضاً، على أمل أن يغدو الغرب عاملاً مساعداً لتحقيق الأماني القومية.

وهنا يكمن الفرق بين مصير النهضة العربية ومصير النهضة اليابانية.

فكل ما فعلته مصر محمد علي أو اسماعيل، فعلته يابان الميجي. ولكن اليابان تُركت وشأنها في التطور، ولم تخضع للاستعمار الأوروبي، فشكلت مرحلة وسيطة

لانتقال اليابان إلى الرأسمالية، ومن ثم تحولها إلى دولة استعمارية فيما خضعت مصر للاستعمار المباشر، الذي وضع حداً للتطور الطبيعي الممكن للمنطقة ككل.

ينتج عن هذا الدرس **درس ثانٍ** مرتبط بهذا الدرس الأول، ألا وهو طبيعة العلاقة مع الغرب، والتي مازالت راهنة.

فتجربة النهضة العربية سواء أكانت في مصر أو في بلاد الشام تجربة رأت أن المثل الأعلى في التقدم التاريخي قائم هناك في الغرب، فانتصبت فكرة إعادة إنتاج الغرب في العالم العربي آنذاك. وإعادة إنتاج الغرب غير ممكنة إلا بالاستفادة من تقدم الغرب ذاته. في التجربة المصرية بشكل خاص وهي تجربة دولة تكونت داخل الجسد العثماني ـ كان الهم الأساسي إحداث تقدم مادي ـ علمي صناعي لإنجاز تقدم داخلي قادر على الصمود.

لقد أخذت الدولة على عاتقها مهمة الحفاظ على هذا التقدم، للحيلولة دون ابتلاع التقدم الأوروبي للدولة الوليدة.

ومحمد علي الذي عاش عصر التنافس الأوروبي على المنطقة، اعتقد أنه قادر على اللعب على تناقضات المصالح الأوروبية، والتي هي أساساً تناقضات حول الهيمنة. تناقضات حول اقتسام مناطق النفوذ والتي أرسيت بعد الحرب الأولى.

عول محمد علي على التحالف مع فرنسا لمواجهة الأطماع البريطانية والوقوف ضد الأستانة. ولكنه لم يحصد دعماً فرنسياً، حين تحالفت دول أوروبا مع الأستانة لوضع حد لطموحاته الكبيرة. وانتهت مصر إلى الوقوع تحت الاحتلال الانكليزي المباشر. وفي بلاد الشام والعراق تمّ ما تم في مصر ولو بصيغة أخرى. فالحركة القومية التي ازدهرت ـ زمن الاتحاديين خاصة ـ اعتقدت أنها بالتحالف مع أعداء الدولة العثمانية والاتحادية قادرة على تحقيق انتصار تاريخي.

حتى وصل الأمر بالحركة القومية أن اعترفت بقيادة الشريف حسين للحركة العربية، الذي أعلن الحرب على دول المحور إلى جانب الحلفاء. ولكن النتيجة لم تكن إلا سايكس ـ بيكو ووعد بلفور وانجازهما على الأرض.

فالدولة التي وعدت الشريف حسين بمملكة عربية، تضم الحجاز وبلاد الشام العراق يحكمها هو وأولاده، هي التي احتلت العراق والأردن وفلسطين، وهي التي أنشأت الكيان العنصري الصهيوني في قلب الوطن العربي. بل وهي التي ساعدت آل سعود على القضاء على سلطته في الحجاز.

والدولة التي رعت مؤتمر باريس عام ١٩١٣ هي ذاتها الدولة التي احتلت سوريا ولبنان، وأنشأت دولة لبنان الكبير مقسمة ما لاينقسم. إذاً لم يثمر التحالف مع الغرب إلا استعماراً مباشراً ودولة غربية وتقسيماً تعسفياً.

وبالتالي إن التعويل على عامل خارجي توسعي، لحل مشكلات وطنية وقومية أمر في غاية الخطورة، فهو فضلاً عن أنه لايساعد على إنجاز أي هدف وطني على الأرض، فإنه أيضاً يفتح حقل الوطن للهيمنة والتوسع.

تزداد أهمية درس كهذا في إطار الصراع العربي الصهيوني، في تعيينه الآن وفي حل مشكلات عربية ـ عربية.

إذ أن التعويل على الولايات المتحدة الأمريكية من أجل إيجاد تسوية للصراع العربي الصهيوني لاينتج إلّا حلاً أمريكياً إسرائيلياً يحقق مصالح الولايات المتحدة أولاً وأخيراً، ولما كان الحافظ على إسرائيل قوية وذات رخاء فإنه أي هذا الحل سيبقي إسرائيل قوية وذات رخاء. ناهيك عن أن تسوية كهذه ستفتح أبواب الوطن العربي على مصراعيها لكل أشكال الهيمنة والاستغلال الأمريكيين.

إن التاريخ ـ من هذه الزاوية يعيد نفسه دون أن نتعلم منه شيئاً.

أما **الدرس الثالث** والمهم الذي تعلمنا إياه النهضة العربية فهو ذلك المتعلق بعلاقة الفكر بالواقع.

لاشك أن النخبة العربية التي كانت مفعمة بالآمال العريضة، لم تكن على وعي كامل بعلاقة آمالها بالواقع.

إنها جميعها تحركت بهاجس تحقيق التقدم التاريخي، ولكن هذا التقدم الذي يسير على غرار التقدم الأوروبي.

ولو حللنا سؤال النهضة الذي ذكره الكثيرون ـ أي السؤال لماذا تقدم الغرب ولماذا تأخر العرب؟

سنقف إجمالاً على وعي ملتبس جداً، بكل ما ينطوي عليه من صدق طارحيه، وإيمانهم غير المشكوك فيه، وانتمائهم الوطني.

كان أساس السؤال كيف تقدم الغرب، سؤال عن علة تخلف الشرق وأسباب تقدمه بآن واحدة، يحمل السؤال جوابه بطريقة جد طريفة، لايمكن تقدم الشرق إلا

بالسير على طريق تقدم الغرب دوى السؤال ما إذا كانت أسباب تقدم الغرب حاضرة كإمكانية في الشرق.

لم يجهد المفكر النهضوي نفسه للبحث عن تاريخية التقدم الغربي، بل اهتدى مباشرة إلى ما في الغرب من تقدم.

فوجد أن الغرب هو حضارة علمية وديمقراطية تمنحه المنعة والقوة. إذا سبيل تقدم الشرق هو الآخر العلم والديمقراطية (الدستور)، واعتقد المثقف العربي النهضوي بمجرد الدعوة إلى العلم والديمقراطية، وجعلها مكونين للوعي وحاضرين في الحياة كافٍ بأن يغدو الشرق غرباً.

لايختلف في ذلك المصلح الديني عن المصلح العلماني إلا بالطريقة التي قدم فيهما كل منهما خطابه:

فالمصلح الديني أراد أن يكتشف أوروبا في النص ذاته، حيث النص دعوة إلى العلم وشورى التي هي ديمقراطية، وبعد تأويل شديد من قبل أسس لخطاب التقدم أوروبياً، في حين أن المصلح القومي اهتدى مباشرة إلى المنبع الأصلي، أي إلى أوربا واستعاد خطابها التنويري العلماني.

والحق أن كلا المصلحين لم يفهما أوروبا على ما هي عليه، أي لم يدركا أن العلم والديمقراطية عناصر القوة الأوروبية، هي ثمرة ونتيجة للتقدم التاريخي الذي أنجزته، قوى طبقية صاعدة بدأت بالتشكل منذ عصر نهضتها، وليست هي السبب الأساسي، ومع انتصار البرجوازية الساحق تحول العلم إلى قوة منتجة.

في حين اعتقد المصلحان أنهما اكتشفا أوروبا عبر هذين المفهومين واعتقدا أنهما بإبرازهما أهمية العلم والديمقراطية قد وضعا أيديهما على سبيل التقدم، لم يسأل النهضوي العرب من هي القوى الاجتماعية الصاعدة التي من شأنها أن تنجز عملية النهوض والإتيان على المجتمع القديم.

ولهذا ظلت أفكارهما دون معادل موضوعي في الواقع، فما أن انهارت الدولة العثمانية حتى تبددت أعلام النهضة.

إن من شأن البحث في علاقة الفكر بالواقع أن تحول بيننا وبين الأتوبوبيا، التي هي في المحصلة الأخيرة احتجاج على العالم وتمرد عليه، ولكنها تظل أتوبيا في غياب الشروط الموضوعية التي تخلق القوى الصاعدة.

وفي ظني أن علاقة جديدة بدأت تقوم الآن بين الأفكار والعالم المعاش أي علاقة بين الامكانية والواقع، العلاقة التي غابت عن عصر النهضة وفكرها، بل قل إن ما طرحه عصر النهضة، يجد الآن حضوره بعد مائة وخمسين عاماً.

وآية ذلك أن الوطن العربي اليوم وبعد رحلة طويلة من تجارب العمل والتحديث والتفكير، وتطور الطبقات والفئات الاجتماعية التي أصبحت أكثر تبلوراً، وارتفاع مستوى الوعي يجد في أفكار النهضة، زاداً نظرياً يحتاج إلى تطوير وإعادة إنتاج.

هذا الأمر يطرح علينا مسألة على غاية الأهمية مسألة التراكم والانقطاع، فالتجربة السابقة الإيديولوجية بشكل خاص، كانت تنطلق دائماً من فكرة القطيعة مع السابق، والبدء من نقطة الصفر.

عبر ذهنية لاترى في إنجازات الماضي إلا مثالب يجب تجاوزها:

فالناصرية ـ مثلاً ـ أقامت قطيعة مع أفكار التنوير النهضوية وأفكار ما بين الحربين وما بعد الحرب العالمية الثانية، أقامت قطيعة مع التجربة السياسية وهي وإن كانت تجربة لها مثالبها ـ فإنها كانت قابلة للتطوير والإثراء مع الحفاظ على جوهرها الذي هو العلاقات الديمقراطية. إقامة قطيعة كهذه، إنما تمت بدواعي القضاء على العهد البائد بكل شحمه ولحمه. وهذا ما أفقر التجربة الناصرية.

والحركة القومية العربية الاشتراكية، نظرت إلى ما أنجزته البرجوازية العربية على مستوى الفكر والممارسة، على أنه أمر يجب تجاوزه تجاوزاً مطلقاً، فخسرت الجانب التاريخي الإيجابي من هذه التجربة.

ناهيك من أن الماركسية في صيغتها الشيوعية أقامت هي الأخرى قطيعة على مستوى الأفكار، لم تستطع معها أن تغدو ثمرة من ثمرات التطور التاريخي للمنطقة.

وهكذا خسرنا ـ نحن المعاصرين ـ فكرة التراكم التاريخي الضرورية لأية محاولة للارتقاء بالعالم، العالم المادي أو العالم الروحي.

إن مرحلة راهنة من الوعي بدأت تدرك أهمية التراكم التاريخي، وضرورة الاغتناء بالتجربة.

فها نحن نمتح من عصر النهضة للأمة ثلاثة أفكار رئيسية: فكرة الإصلاح الديني، فكرة الديمقراطية والعلمانية، وفكرة العقلانية. ولكن لا بصورة ميكانيكية نعيد فيها خطابات الأمس، بل بإعادة أدراجها في خطاب جديد، متلائم مع مرحلة جديدة من العلاقات العالمية والمحلية. في عالم من السياسة جديد ومن الوعي جديد.

إذ نستعيد الإصلاح الديني في مرحلة صعود الإسلام الأصولي السياسي، ونستعيد فكرة الديمقراطية في مرحلة تناقض الدولة مع المجتمع وتعويلها على الاستبداد، ونستعيد فكرة العقلانية في عالم من السياسة والاقتصاد لايأخذ بعين الاعتبار مصالح البشر وهمومهم.

وفكرة الإصلاح والديمقراطية والعلمانية، تجعل كل من محمد عبده والكواكبي ولطفي السيد وطه حسين حاضرين، ولكن في إهاب جديد من الفكر القومي العربي الديمقراطي، الذي يشق طريقه الآن وبصعوبة بالغة، نرجو أن لايقع في أخطاء الأمس القريب.

○ ○ ○

اللاهوت الإسلامي المعاصر ومسألة الحكمة

لما يزل الإسلام عنصراً أساسياً من عناصر تكوين الثقافة العربية السائدة، ومنبعاً لحركات سياسية وأيديولوجيات ذات تأثير فعال في الحياة.

فالإسلام من حيث هو ثقافة حاضرٌ في حياة الناس العملية والروحية، وقلما ترك أمراً ليس له فيه قول صريح أو مضمر، بدءاً من أمور الزواج والطلاق والإرث، مروراً بمسائل البيع والشراء والعقود والعقوبات والأكل والحديث، وانتهاء بمسألة الحكم - السلطة والقيم الأخلاقية.

ولما كانت الأغلبية العربية مسلمة، فإن حضور الإسلام لايوازيه حضوراً آخر، رغم كل الاختراقات التي حصلت بسبب الحداثة الأوروبية ونزعتها العالمية. كما إن الإسلام لايشكل وعياً ثقافياً للعامة فحسب، بل ووعياً لعدد كبير من النخب، بحيث تحول إلى نمط من الهوية تعيد إنتاج نفسها على نحو دائم. ولكن من الصعب أن نتحدث عن هوية إسلامية متجانسة في كل العالم الإسلامي.

ففي مستوى الترسيمات الدينية الصرفة المستندة إلى الكتاب والسنة حول القضايا الماورائية، نجد التجانس أكثر من الاختلاف: فالإيمان بالله الواحد الأحد بوصفه خالقاً للكون والبشر، وبالملائكة وبالوحي وبنبوة محمد، وبالاعتقاد بالجنة والنار، أي الحياة الأخرى، وبالصلاة والصوم والزكاة والحج والشهادة، كلها أمور تحوز على إجماع المسلمين سنةً كانوا أم شيعة.

ويقل هذا التجانس كلما ابتعدنا عن هذه الترسيمات، فالتشريع على الرغم من استناده إلى النص القرآني فإنه يتعرض لأشكال من الاختلاف تصل أحياناً حد التعارض. أو قل إذا ما انتقلنا إلى اللاهوت الإسلامي، وهو التعامل البشري مع النص تفسيراً وتأويلاً، نصل إلى حقل الاختلاف الواسع.

وكلما ازداد الإسلام ابتعاداً في الزمن عن مرحلة الوحي ازداد الاختلاف وتعددت الاتجاهات.

وليس مرد هذا الاختلاف إلى نزوع عقلي مجرد ومتأمل في النص الأساسي

فحسب، وإنما مرده أساساً إلى اختلاف زوايا النظر إلى الواقع المعيشي، والرغبة في إيجاد طريقة يتعامل فيها النص مع الواقع المتغير. تغير الحياة الاجتماعية والسياسية والأخلاقية. ومن هنا نفهم لماذا ينوس اللاهوت الإسلامي المعاصر بين التقليد الشديد والمحافظة والتجديد والتحديث.

والحق إن نزوع التلاؤم مع منجزات الحضارة العالمية أو رفضها يقوم بفعل أساسي في هذا المجال.

وعلى الرغم من أن كل اتجاه لاهوتي معاصر يعلن انتسابه إلى النص، فإن الباحث يجب أن يتحفظ كثيراً إزاء ادعاء كهذا.

فاللاهوت الإسلامي المحافظ، وهو يدعي انتسابه إلى النص الأصلي ـ القرآن ـ ينسى أنه ينتمي إليه مباشرة، بل هو ينتمي إلى لاهوت أقدم منه، يرى فيه إجابات جاهزة على أسئلة الحاضر.

واللاهوت التجديدي هو الآخر إذ يعلن انتماءه إلى النص، ينسى أنه ينتمي إلى تاريخ من الفهم والتأويل العقليين له.

وإذا كان اللاهوتيون الإسلاميون يخوضون الصراع بينهم على أساس ادعاء كل طرف الانتماء إلى النص صورياً، فإن حقل الاختلاف الحقيقي هو الواقع قبل كل شيء: فاللاهوت بهذا المعنى هو أيديولوجيا تنطوي على عناصر أخلاقية سياسية ميتافيزيقية... الخ.

ويبرز الجانب السياسي في هذه الأيديولوجيا على نحو صارخ، بسبب علاقته المباشرة بمسألة الحكم.

وما كان للإيديولوجيا الإسلامية السياسية أن تحتل هذا الموقع المؤثر الآن، دون استنادها إلى الثقافة الإسلامية السائدة.

أي أن الانتقال من الإسلام كدين شعبي ـ ثقافي إلى الإسلام كإيديولوجيا لا يحتاج إلى جهد كبير، ولاسيما في شروط أزمة عامة، كالأزمة التي تعيشها المنطقة العربية.

ولاشك أن موقف الأيديولوجيا الإسلامية ـ أو اللاهوت الإسلامي من مسألة الحكم، واحدة من القضايا المركزية التي يدور حولها نقاش الآن. سواء بين التيارات الإسلامية ذاتها أو بينها وبين الاتجاهات العلمانية النقيضة.

وهي مسألة طرحت على نحوٍ واضحٍ منذ عصر النهضة العربية، بل قل إنّ ما طرح منذ النهضة مازال حاضراً حتى الآن.

سنعالج في هذا البحث التيارين الأساسيين الذين يحكمان الفكر الإسلامي الفكر الإصلاحي ومدينة الحكم، والفكر السلفي وفكرة الحاكمية.

○ ○ ○

١ ـ جرثومة العلمانية في فكر محمد عبده

مشكلة الحكم في الإصلاح الديني عند عبده، لاتنفصل إطلاقاً عن بنية الإصلاح الديني الذي سعى، إلى صياغته عبده في إطار حركة الإصلاح الديني بعامة. لفض بنية الإصلاح الديني عند عبده، لابد من إبراز شبكة المفاهيم المترابطة التي تحدد خطابه الإصلاحي: النص والتاريخ، العقل، التأويل، أوروبا، بل قل إن مشكلة الحكم محكومة بتعين هذه المفاهيم ذاتها في خطاب جاء لمواجهة واقع الحال. فالإسلام هو قبل كل شيء نص وتاريخ. النص هو القرآن والحديث والتاريخ هو تاريخ الإسلام المستند إلى هذين النصين: فإذا كان النص بنية تنطوي على ما هو ثابت ومتحول. فإن التاريخ هو حقل التحول والسيرورة. وعلاقة التاريخ بالنص ليست علاقة تطابق بل علاقة اختلاف، وكأن التاريخ هو دائماً ضد الإسلام بوصفه وحياً إلهياً. أي أن الحقيقة الإسلامية تضعف كلما سار التاريخ قدماً. وإلا لايمكن أن يفسر الإصلاح الديني الواقع المعيش والمرفوض. إذاً لو كان التاريخ عند المصلح الديني هو الصورة المطابقة للنص، لما وقف المصلح الديني ضد الواقع، غير أن أفضل طريقة لتبرئة النص من مسؤوليته عن الواقع، هو القيام بعملية تميز بين الإلهي والدنيوي. فالدنيوي هو ثمرة الإنسان بوصفه صانعاً.

فالإنسان في جميع شؤونه الحيوية عالم صناعي كأنه منفصل عن الطبيعة بعيد عن آثارها، حاجته إليها كحاجة العامل لآلة العمل. هذا هو الإنسان في مأكله ومشربه وجلسته ومسكنه... الإنسان في عقله وصفات روحه عالم صناعي. أما الدين فوضع إلهي والداعي إليه البشر، تتلقاه العقول عن المبشرين والمنذرين فهو مكسوب لمن لم يختصهم الله بالوحي، ومنقول عنهم بالبلاغ والدراسة والتعليم والتلقين[1].

وإنما يتدخل الإلهي في الصناعي من أجل الارتقاء بحال الإنسان. وإذا ما جرى الحديث عن الإسلام فإن الدهشة لتعتري محمد عبده، من تلك المفارقة القائمة بين دعوة الإسلام إلى الأخذ بأسباب القوة من جهة، وحال المسلمين الخاضعين لسلطة

١ ـ انظر محمد عبدو، الإسلام بين المدنية والعلم، القاهرة، كتاب الهلال، بلا تاريخ، ص١٩ ـ ٢٠.

مخالفيهم في الملة. بل وتزداد الدهشة حين يسأل الأستاذ الشيخ: كيف يتأتى لديار المسيحية المسالمة الداعية إلى السلم، أن تبتز ديار الإسلام والإسلام داع للغلبة. إن الإلهي لايمكن أن يكون المسؤول عن واقع الحال هذا، ما أراد قوله الشيخ إذ لو كان الإلهي هو المسؤول لما صار مصير الغرب المعاصر بعهده على ما هو عليه، ولما كان مصير الشرق بهذه الصورة من الضعف والهوان.

وإذاً هناك علاقة تنافر بين النص والتاريخ، بين النص إلهي والتاريخ إنساني.

ولكن كيف تأتي لمحمد عبده أن يكتشف هذا التنافر؟ في لحظة ما من لحظات التاريخ العربي كان الإسلام سبباً من أسباب التقدم إن لم يكن السبب الأساس. وهذه اللحظة زالت عندما ظهر في المسلمين أقوام بلباس الدين وأبدعوا فيه. وخلطوا ما بأصوله ليس منها، فانتشرت بينهم قواعد الجبر، وضربت في الأذهان حتى اخترقتها، وامتزجت بالنفوس حتى أمسكت بعنانها عن الأعمال. إذاً الماضي في علاقته بالحاضر يؤكد للمصلح الديني انزياح عن الإسلام الحق.

لكن التاريخ الراهن للمسلمين بما هو عليه من ضعف وهوان، ما كان يمكن تفسيره بالتنكب عن النص وحده. أو لايمكن رفضه بالقياس إلى ماضيهم فقط. إن تخلف حال العرب والمسلمين ماكان يمكن كشفه، إلا بالقياس إلى التقدم الأوروبي. وهذه مسألة أجمع عليها جميع المصلحين إسلاميين أو غير الإسلاميين.

إن أوروبا علم ودستور وعلم وعدل واقتصاد وتجارة وسلاح الخ.

إن أروبا هذه تذكر المصلح بالنص ذاته. وتجعله يخف لاكتشافها من داخل نصه، وكأن المسألة تبدو مفارقة تاريخية.

بين النص والشرق علاقة تنافر بينما بين النص وأوروبا علاقة تطابق. فالمفاهيم الأوروبية، كالعلم والديمقراطية والعدالة والعقل، مسطورة في النص بل وقد دعا إليها النص. فلا يظل إلا إعمال العقل في النص ذاته.

لايجد المصلح الديني كعبده أية صعوبة في التدليل على أهمية العقل نصياً. فالنص مليء بالدعوات إلى استخدام العقل. بل هو عند عبده أصل من أصول الإسلام. يعارض مفهوم العقل عادة التقليد: فإن التقليد كما يكون في الحق، يأتي في الباطل، وكما يكون في النافع يحصل في الضار، فهو مضلة يعذر فيها الحيوان ولاتجمل بحال الإنسان[1].

١ ـ محمد عبده ـ رسالة التوحيد ـ إصدار مكتبة الثقافة العربية، بلا تاريخ، ص٢٣.

لقد عاب عبده التقليد استناداً إلى الإسلام ذاته. فالإسلام عنده قد نبه إلى أن السبق في الزمان، ليس آية من آيات العرفان. ولا مسمياً لعقول ولا لأذهان على أذهان. وإنما السابق واللاحق في التمييز والفطرة سيان. بل اللاحق من علم الأحوال الماضية واستعداداً للنظر فيها والانتفاع بما وصل إليه، من آثارها في الكون ما لم يكن لمن تقدم من أسلافه وآبائه.

إذاً العقل هذا شأنه، فإنه وسيلة التأويل للنص. بما يتوافق مع واقع الحال أو قادمة.

فلا تكتمل دائرة العقل إلا بامتلاك حقه اللامحدود في النظر في كل الأمور الأرضية والسماوية. كيف لنا أن نفض مشكلة الحكم عند عبده، مستخدمين منظومة المفاهيم السابقة التي هي أدوات معرفية إصلاحية؟

أشير بداية إن عبده قد واجه مشكلة واقعة الدولة المتعينة وطبيعتها ـ أقصد الدولة في مصر والدولة العثمانية بعامة.

في المستوى النظري لتحليل هذه المواجهة يبرز التناقض بين الدولة الكائنة والدولة كما يجب أن تكون. الدولة الكائنة تقع في تناقض مع روح العصر أي التاريخ المعيشي، ومع روح النص ذاته.

تناقضها مع روح العصر يفضي إلى نتيجة أساسية، ألا وهي تاريخية السلطة على المستوى العالمي أي طريقة إنتاج السلطة؟

لقد وصل الغرب إلى الطريقة الديمقراطية لإنتاج السلطة المعبرة عن روح الشعب. هذه الفكرة ذات الإغراء الكبير، انتصبت بوصفها الحل الأمثل لمشكلة السلطة المصرية والعثمانية.

لكن تعقيدات السلطة المصرية أكثر من تعقيدات السلطة العثمانية في مصر، تبرز السلطة ـ ملكية مستبدة ومتحالفة مع المحتل ورفض العلاقة بين السلطة والمحتل، غير ممكن إلا في إطار إنتاج سلطة من قبل الشعب المتناقض بالضرورة مع الاحتلال. في نص ذي دلالة فائقة يقول الأستاذ الشيء:

«إن الشيء الوحيد الذي علمتنا إياه الحكومة الانكليزية هو نتحد إذا رغبنا في رحيلكم (ويقصد الإنكليز) » لقد كنا نتنازع قبل الحرب وأثناءها. وكنا نرجو أن نحطم استبداد حكامنا. فرحنا نشكو الأتراك ونعدهم غرباء. وكنا نرجو أن نصلح أنفسنا سياسياً، وإن نتقدم على طريق الحرية مثلما تقدمت أمم أوروبا.

أما الآن فنحن نعرف أن هناك ما هو أسوأ من الاستبداد، ومن أسوأ في العداء من

الأتراك. نحن نرى فيهم أخوة لنا في الدين، إذا لم يكن في الجنس.

فإذا تركتمونا وشأننا معهم لعرفنا كيف نتقدم في سلام... نحن لانبتغي منكم إلا شيئاً واحداً، هو أن تحلوا عنا من الآن وإلى الأبد[1]. وحين يسأل السلطان: يقول عبده: نحن لانرغب في خونة بوجوه مصرية وقلوب إنكليزية[2].

يشير النص السابق إلى النزوع الأساسي لدى الأستاذ إلا وهو تحطيم الاستبداد، الإصلاح السياسي، التقدم على طريق الحرية أي على طريق أوروبا ومناهضة أوروبا.

تتعين السلطة المستبدة بنمطين: السلطة العثمانية والسلطة المصرية، ففي حين أن السلطة العثمانية مستبدة ومطلقة فإن السلطة المصرية مستبدة وتابعة.

ومن شأن مقارعة السلطة العثمانية المستبدة، أن تبقى مسألة الحكم في إطار البيت الواحد. بينما ترتبط مقارعة السلطة المصرية بمقارعة العدو الخارجي أي الإنكليز.

غير أن العدو الخارجي هو طريق التقدم نحو الحرية، أي أنه يقدم المثال الذي علينا أن نتقدم من وحيه. وليس في الأمر مفارقة إطلاقاً فالحس الوطني والحس التاريخي هنا يلتقيان. لايفضي الحس الوطني إلى رفض تجربة الآخر، بل إلى رفض استعباد الآخر. ولا يقود الحس التاريخي إلى الامتثال الأعمى لسلطة الغريب إلى مناهضته.

وهكذا يمتزج رفض الاستبداد برفض شكل الحكم المؤيد خارجياً.

ولكن لماذا رفض الاستبداد لأنه نقيض منطق التاريخ فحسب، لا أن الاستبداد نقيض أصول الإسلام ذاته. والحس التاريخي جزء من بنية التفكير الإسلامي عند محمد عبده. فتغير الأحكام بتغير الأحوال أمر معترف به إسلامياً.

بل ليمكن القول إن منطق التاريخ هو ذاته منطق الإسلام الحق. فكل أمة ـ حتى ولم تكن مسلمة ـ إذا ما توفرت فيها أسباب التقدم فهي أمة تسير على هدى ما دعا إليه الإسلام.

نحن لانقول عبده ما لم يقله.. نستمع إلى ما كتبه في رسالة التوحيد: «ثم أخذت أمم أوروبا تَفْتَك من أسرها، وتصلح من شؤونها حتى استقامت أمور دنياها على مثل ما دعا إليه الإسلام، غافلة عن قائدها، لاهية عن مرشدها، وتقررت أصول

١ ـ محمد عبده، سلسلة الأعمال المجهولة، تحقيق وتقدم د. علي شلش.

٢ ـ لندن ـ دار الري ـ ١٩٨٧ ـ ٧٣.

المدنية الحاضرة. التي تفاخر بها الأجيال المتأثرة بما سبقها من أهل الأزمان الغابرة»[1].

لاتناقض إذاً بين روح الإسلام وروح العصر أو منطقه. لكن السائد من الإسلام ليس روح الإسلام، أو حقيقته فلا بد إذاً للمصلح الديني ـ عبده ـ أن يكشفه بالعودة إلى ما سيدعوه عبده أصول الإسلام.

الأصل غائب بأشكال من الإسلام ابتعدت كثيراً عن الأصل. وأصل الشيء في اللغة أساسه، الذي يقوم عليه ونشؤه الذي ينبت منه. وأصول الإسلام التي تبنى عليها أحكامه.

يخترق عقل عبده الإسلام للكشف عن أصوله. فيراها ثمانية.

١ ـ النظر العقلي لتحصيل الإيمان: فأول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلي.

٢ ـ تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض. فإذا تعارض العقل والنقل قدمنا ما دل عليه العقل. وهناك في فهم النص طريقان:

طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه، وطريق تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة، حتى يتفق معناه على ما أثبته العقل.

٣ ـ البعد عن التكفير، فإذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مائة وجه ويحتمل الإيمان من وجه واحد، حمل على الإيمان ولايجوز حمله على الكفر.

٤ ـ الاعتبار بسنن الخلق. فإن الله في الأمم والأكوان سنناً لاتتبدل والسنن الطرائق الثابتة التي تجري عليها «الشؤون» وعلى حسبها تكون الآثار، وهي التي تسمى شرائع أو نواميس ويعبر عنها قوم بالقوانين.

٥ ـ أما الأصل الخامس: قلب السلطة الدينية. فلم يدع الإسلام لأحد بعد الله ورسوله سلطاناً على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه. وعلى أن الرسول كان مبلغاً ومذكراً لا مهيمناً ولامسيطراً. ولكل مسلم أن يفهم عن الله وعن رسوله من كلام رسوله، بدون توسط أحد من سلف ولا خلف. فليس في الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه. لكن الإسلام دين شرع، فقد وضع حدوداً وسم حقوقاً، ولاتكتمل الحكمة من تشريع الأحكام، إلا إذا وجدت قوة لإقامة حكم القاضي بالحق وصون نظام الجماعة. وتلك القوة لايجوز أن تكون فوضى في عدد كثير، فلا بد أن تكون في واحد هو السلطان

١ ـ محمد عبده، رسالة التوحيد ص ١٩٤.

أو الخليفة. لكن السلطان أو الخليفة ليس ممثلاً لله على الأرض. إنه إنسان أهم صفاته الاجتهاد. ولكنه إذا ما انحرف عن النهج الذي أقامه سائر طلاب العلم، وفارق الكتاب والسنة في عمله، وجب استبداله بغيره، فالأمة أو نائب الأمة هو الذي ينصبه، والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها. فهو حاكم مدني من جميع الوجوه.

٦ ـ حماية الدعوة لمنع الفتنة. فليس القتل في طبيعة الإسلام بل في طبيعته العفو والمسامحة، ولكن القتال فيه لرد اعتداء المعتدين على الحق وأهله، ولم يكن ذلك للإكراه على الدين ولا للانتقام من مخالفيه.

٧ ـ مودة المخالفين في العقيدة.

٨ ـ الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة[١].

لاشك أن أصول الإسلام أصول مترابطة، ولكنا نود أن نكشف عما له علاقة بمسألة الحكم. وأقصد الأصل الخامس ألا وهو قلب السلطة الدينية. والمقصود بقلب السلطة الدينية ليس تغييرها بل الإتيان عليها من أساسها بلغة عبده ذاته.

المدقق في هذا الأصل يكشف ما يلي:

إن مصدر السلطة هو جماع الأمة أو اختيارهم. وبما أن الأمة هي التي تنصبه فإنها صاحبة الحق في خلعه وبهذا المعنى الحاكم مدني من جميع الوجوه. ولكن دين الدولة هو الإسلام. فقوانين الدولة هي قوانين وحدود الشرع، لأن الإسلام وضع حدوداً ورسم حقوقاً، وبالتالي تغدو مهمة السلطة إقامة هذه الحدود.

والحاكم ـ أصلاً ـ مجتهد أي غير مقلد. بل هو واحد من طلاب العلم المجتهدين. ولديه قابلية الانحراف عن المنهج الذي أقامه سائر طلاب العلم. عندها يجوز خلعه. الاكتفاء بهذا الأصل دون علاقته بالأصول الأخرى لن يفهمنا المقصود بهذا الأصل، أو أنه يضعنا أمام مأزق لانعرف خروجاً منه. فهل يكفي مثلاً أن تختار الأمة حاكمها ليغدو الحاكم مدنياً من جميع الوجوه. في الوقت الذي تقوم مهمته في إقامة حدود الإسلام ذاته بوصفها حدود الدولة؟ فما معنى إذاً قلب السلطة الدينية ـ أي الإتيان عليها كما قلنا ـ إذا كانت السلطة لا مهمة لها سوى تطبيق الشريعة. أليس في تأكيد مهمة كهذه إبقاء على السلطة الدينية؟

---

١ ـ راجع محمد عبده، الإسلام بين العلم والمدنية، كتاب الهلال ص ١٩٩ ـ ١٤٠.

والحق إننا إزاء غموض في هذا الأصل بالذات. لكننا سرعان ما نكشف أن أصول الإسلام مجتمعة، تحيل إلى نمط من السلطة مدنية لا في طريقة اختيار حاكمها بل وفي طريقة قد قوانينها.

ففي الأصل الثاني يؤكد عبده تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض.

ولكن متى ينشأ التعارض بين العقل وظاهر الشرع؟

تعارض هذا لاينشأ إلا إذا عجز ظاهر الشرع عن الإجابة على أسئلة الواقع ذاته. فيفرض الواقع ذاته إجابات من خارج الشرع.

ولما كانت سمة الواقع أو سننه متغيرة. فالحكم على الواقع المتجدد بنمط قديم من الترسيمات الدينية تقليد، والتقليد مذموم عند عبده، فتغدو العودة إلى باطن الشرع مقدمة ضرورية لإقامة تلاؤم بين الشرع والواقع. إن تدخل العقل هنا صار أصلاً من أصول الإسلام وهكذا ينشأ سؤال السلطة نتيجة لـ: تناقض السلطة مع الواقع وسنن الحياة، وتناقض السلطة هذا يقود إلى تناقضها مع حقيقة الشرع، فلا بد من إظهار أن السلطة المنشودة والتي يفرضها الواقع لاتتناقض مع حقيقة الشرع. فإلى التأويل إذاً. والتأويل من شأنه أن يثبت أن الدولة الدستورية دولة إسلامية في الجوهر. بمعنى أنها لاتناقض حقيقة الإسلام. أي أن الإسلام ترك للبشر حرية اختيار نظامهم السياسي وفق مبدأ الواقع ذاته.

لاشك أن هناك فرقاً بين القول بأن الحاكم مدني من جميع الوجوه، وبين القول بأن الحكم مدني من جميع الوجوه، فهل انتقل عبده من مدنية الحاكم إلى مدنية الحكم؟ الحق أن الأساس النظري الذي انطلق منه عبده في مسألة الحكم قد تعين من خلال رأيه بالدستور الواجب رأيه **بالدستور الواجب** أن يكون لمصر. فلقد رأى الأستاذ الإمام:

١ ـ أن تناط جميع شؤون الحكومة بسلطة أو بأخرى من السلطتين الآتيتين:

أولاً: تناط بسلطة تشريعية تسن القوانين الإدارية والقضائية.

ثانياً: تنفيذية تكلف بتنفيذ تلك القوانين وأن تحصر السلطة التشريعية في مجلس النواب أو بوكلاء يزيد عدد أعضائه عن أعضاء مجلس الشورى الحالي وتكون واجبة التنفيذ، وأن لايسمح للوزراء بعدم احترامها، ومراعاتها مهما كانت ظروف الأحوال.

وهذا المجلس هو الذي يسن القوانين كافة وتنتخب الوزارة من بين أعضائه، وأن تحصر السلطة التنفيذية في الوزارة التي تخول حق تقديم مشروعات القوانين بحيث

لاتستأثر بسنها وحدها، لأن حق سنها هو من اختصاص مجلس النواب.

٢ ـ أن تناط جميع مسائل الحكومة التي ليس لها ارتباط بسن القوانين بالوزارة، بما في ذلك منح الرتب والنياشين وأن لايترك من أشكال الحكومة شيئاً مطلقاً لجناب الخديوي، وأن يناط بها أيضاً أمر المصالح المختصة بالتعليم الديني وغيره والمحاكم الشرعية والأهلية، دون أن يسمح بأي تداخل فيها مطلقاً.

٣ ـ وينبغي أن تلغي وظائف جميع المستشارين اكتفاء بهؤلاء الوزراء، وفي هذه الحالة تقتضي الضرورة بأن يكون رئيس الوزراء مسلماً، بحيث يكون مركزه الرسمي محدوداً بوظيفة الرئاسة، دون أن يشغل رئاسة نظارة من نظارات الحكومة وأن يكون جميع الموظفين الآخرين في الحكومة من المصريين، أعني أن المديرين ووكلاء المديريات وقضاة المحاكم الأهلية ابتدائية كانت أو استئنافية وأعضاء النيابة وغيرهم يكونون مصريين... الخ.

المدقق في اقتراح دستور كهذا يلحظ بما لايدع مجالاً للشك، أن عبده يريد سلطة مدنية من جميع الوجوه. فهناك السلطة التشريعية سلطة النواب. وهناك سلطة تنفيذية مسؤولة أمام السلطة التشريعية. وهناك محاكم شرعية ومحاكم أهلية وتعليم ديني وتعليم مدني. والموظفون مصريون بمعزل انتمائهم الديني، أما لماذا يجب أن يكون رئيس الوزراء مسلماً، لضرورة تقتضي ذلك دون الوزراء. لأن هناك مسائل مختصة بالدين يجب أن يفصل فيها.

ولما كان الإسلام دين الأكثرية فالضرورة وحدها تقتضي أن يكون مسلماً، لكن ليس له أية وظيفة دينية فهو مدني. والوزارة مدنية ومجلس النواب مدني إذاً الحكم مدني من جميع الوجوه. أن يكون الإمام الشيخ المصلح الإسلامي قد قال هذا كله، فهو من وضع جرثومة العلمانية في الفكر المصري والعربي. ونعني بجرثومة العلمانية أصل العلمانية وإمكانية تطورها في الفكر الإسلامي اللاحق. وعندي: أن الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق ما هو إلا الصيغة النهائية لتلك الجرثومة التي زرعها محمد عبده في الفكر الإسلامي. وهذا يعني أن العلمانية على الرغم من عدم استخدام هذا المصطلح من قبل التيار الديني الإصلاحي. هي فكرة أصلية من أفكار هذا التيار مما يدحض القول بأنها رؤية مفكرين مغتربين عن عالمهم.

○ ○ ○

٢ ـ أخلاف محمد عبده

يمكن القول إن الشيخ علي عبد الرازق كان أول من صاغ العلاقة بين الدولة والتاريخ والمجتمع على نحو صريح. ووصل إلى النتيجة الراديكالية التالية: الحكم حالة بشرية ـ قولاً واحداً. وهذا ما كان موضحاً في إصلاح الشيخ محمد عبده.

لقد أشار الشيخ الأزهري التنويري علي عبد الرازق إلى أن: «الدين الإسلامي بريء من الخلافة التي يتعارفها المسلمون، وبريء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء ولاغيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة، وإنما تلك خطط إسلامية صرفة، لاشأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم يذكرها، ولا أمر بها ولانهى عنها، وإنما تركها لنا، لنرجع فيها إلى أحكام العقل، وتجارب الأمم وقواعد الإسلام»[1].

يحدد هذا النص الموجز لعلي عبد الرازق جميلة نقاط مهمة:

أولاً: أن الخلافة ظاهرة مدنية تاريخية، أو قل إنها شكل من الحكم لم يأت به نص، وبالتالي فإن تاريخيتها تحولها من نظام يحوز على تقديس مطلق من قبل الكثيرين بوصفه أرقى أشكال الحكم الممكنة إلى نظام طارئ فرضته ظروف تاريخية محددة.

ثانياً: لما كان الحكم ظاهرة بشرية تاريخية. فإن الموقف منه يجب أن يستند إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة.

ثالثاً: لما كان الحكم يخضع لقواعد السياسة، وقواعد السياسة تفترض الصراع على السلطة فإن الحكم هو ثمرة صراع على السلطة.

لقد طور شيخ تنويري معاصر ما جاء به علي عبد الرازق هو الشيخ محمد خالد، صاحب كتب: «مواطنون لا رعايا»، «لكي لاتحرثوا في البحر»، «الديمقراطية أبداً»، «إنه الإنسان». يواجه خالد محمد خالد مباشرة حالة الاستبداد والطغيان السائدة ليطرح البديل الديمقراطي.

يقول: فإذا ما سألت مصرياً كان أم عراقياً أم يمانياً أم حجازياً من أي بلاد الله

١ ـ علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، بلا تاريخ، ص٤١.

أنت؟ فلا تجهد قريحتك في التذكر وأجب من فورك: محسوبكم من بلاد السمع والطاعة... فلقد اختفى من على الأرض الحكام الذين يدعون الألوهية ولكن لايزال هناك من يدعون العصمة.. ولسنا الوحيدين في هذا المجال، فالمجتمع الإنساني كله سار عبر هذا الطريق، وكان السمع والطاعة شرعته ومنهاجه.. ولعل اختراع الإنسان للديمقراطية لم يكن إلا ثمرة حاجته الملحة، للتخلص من هذه المهانة وذاك العجز[1]. وليس الطغيان حالة حكم فحسب، وإنما حالة خطاب أيضاً.

فالشيخ التاريخي يدرك سطوة الخطاب الديني على الناس، فيسعى لدحضه عبر نفي قرابته للدين. إذ لايقبل هذا الإسلامي التنويري أن يبرر الدين الطغيان. فيوم كان المجتمع مسيحياً كانت التعاليم تقول: «أيها العبيد أطيعوا سادتكم في خوف ورعدة»، وعلى جميع من يخضعون لنير الرق أن يعتبروا أسيادهم جديرين بكل تبجيل» وعندما نزل الإسلام بوادينا كان في الأرض أناس تحدثوا باسمه وقالوا للناس إن رسول الله (ص) يقول: «استمع لأميرك وأطعه، وإن جلد ظهرك وأخذ مالك».

«كن عبد الله المغلوب ولاتكون عبد الله الغالب»[2].

وهكذا صارت بلاد السمع والطاعة حظائر يعيش أهلها تحت مستوى حقوق الإنسان.

لسنا في معرض الإسهاب لنعرض كل ما قاله هذا الشيخ التنويري، بصدد السلطة التي يرفضها أو التي يدعو إليها.

غير أن الشيخ صار يتحدث لغة العصر ذاته. الطغيان، الديمقراطية حقوق الإنسان، الوطن المواطن، الدستور الحرية... الخ.

إنه ببساطة يرفض الطغيان (الاستبداد) كحالة تاريخية ويدعو إلى الديمقراطية كحاجة إنسانية ضرورية.

فالطغيان مرفوض لا من حيث هو حالة لم تعد تتطابق مع حاجات المجتمع والعصر فحسب، بل ولأنه متناقض مع الباعث الأخلاقي للسلوك. والباعث الأخلاقي والسلوك القويم يتقدم ـ كما يقول ـ كلما تقدم العقل وثبتت أقدامه[3]. نحصل عند خالد محمد خالد على تمايز واضح بين الدولة المستبدة والدولة الديمقراطية. الدولة

١ ـ خالد محمد خالد، لكي لاتحرثوا في البحر، القاهرة ١٩٥٥، ص١٧.

٢ ـ خالد محمد خالد، المرجع السابق، ص ١٨.

٣ ـ خالد محمد خالد، المرجع السابق، ص ٥١.

المستبدة دولة سمع وطاعة وطغيان دولة لا أخلاقية ومصادرة للحرية وحقوق الإنسان. أما الدولة الديمقراطية فهي دولة الإرادة الحرة، دولة أخلاقية وعقلية ودولة حقوق الإنسان.

إن نموذج خالد محمد خالد يتكرر غالباً كلما صار فيها المفكر التاريخي منتصراً للتغير والتحول وللعقل وللحرية.

إن أهم ما يميز المفكر الإسلامي التاريخي التنويري هو إدراجه الدين في التاريخ، إنها النظرة التاريخية إلى الدين. ويصير تأويله حاجة تاريخية يفرضها التغير التاريخي ذاته.

إذا كان المصلحون الإسلاميون ـ من عبده مروراً بعلي عبد الرازق انتهاءً بخالد محمد خالد، قد طرقوا مسألة الحكم من حيث هو مدني دون أن يستخدموا مصطلح العلمانية، فإن المصلح الراهن محمد شحرور قد طرح السؤال مباشرة: هل الدولة الإسلامية علمانية؟[1] ويجيب: «الدولة العلمانية كما أراها، هي الدولة التي لاتأخذ شرعيتها من رجال الدين (الهامانات) وإنما تأخذ شرعيتها من الناس، فهي لهذا دولة مدنية غير مذهبية وغير طائفية. وبما أن الإسلام لايعترف أصلاً برجال الدين، وليس بحاجة إليهم ليعطوه الشرعية، والهامانات هم من يدعون الاختصاص بالدين والحفاظ عليه، والرقابة على تنفيذه بين الناس، فإن أهل الحل والعقد في الإسلام هم نواب الشعب المنتخبين بالاقتراع الحر، الشورى في شكلها المعاصر، والدولة العلمانية هي الدولة التي تتعدد فيها الآراء، وتضاف فيها حرية الرأي والرأي الآخر»[2].

ويصل شحرور في قراءته الجديدة إلى حد التمييز بين إسلام ليبرالي وإسلام محافظ. أما الإسلام الليبرالي فهو الذي:

١ ـ يقرأ بأعراف وتقاليد كل شعوب الأرض ما لم تتجاوز حدود الله.

٢ ـ يفرض بأن الحرية والكرامة الإنسانية هبة الله إلى الناس.

٣ ـ التشريع الإسلامي فيما يتعلق بالزواج والطلاق والإرث وقانون الأحوال الشخصية، تشريع مدني ضمن حدود الله.

أما الإسلام من زاوية الاستبداد والديمقراطية في السياسة، فهذه آفة الآفات وعلة

---

١ ـ محمد شحرور دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، الأهالي، دمشق ١٩٩٤، ص١٨٦.

٢ ـ محمد شحرور، المصدر ذاته، ص ١٩٦.

العلل، والداء المزمن في المجتمعات العربية الإسلامية، منذ نهاية الخلافة الراشدية، حتى يومنا هذا[1].

ويتخذ شحرور موقفاً واضحاً ضد كل أنواع الاستبداد كالاستبداد العقائدي ويقصد به القناعة بأن أعمال الإنسان ورزقه مكتوبة عليه منذ الأزل. وهذا ما يجب رفضه جذرياً.

والاستبداد الفكري: الذي بدأ بعصر التدوين واكتمل باستقالة العقل العربي الإسلامي على يد الغزالي وابن عربي.

والاستبداد المعرفي: استبداد الموضوع والمنهج واستبداد الأداة والنظام.

والاستبداد الاجتماعي: وهو كل العلاقات الاجتماعية الموروثة من عهود الانحطاط وما يمثلها، الراسخة باسم الانحراف، والتي وصل التطرف فيها أحياناً إلى إدراج التقاليد الاجتماعية تحت باب الحلال والحرام.

والاستبداد الاقتصادي والسياسي... الخ.

لاشك أن وصول المصلح الديني إلى هذا المستوى من التفكير، أي الدفاع عن العلمانية والديمقراطية بوصفهما غير متناقضين مع الإسلام، بل وهما نظام يشتقان من الإسلام ذاته هو أقصى درجات الراديكالية في الخطاب الإصلاحي. وهذا ما سينكره الفكر الإسلامي السياسي المحافظ.

○ ○ ○

١ ـ انظر محمد شحرور المصدر ذاته، ص ١٩٩.

٣ ـ الحاكمية لله وعودتها الراهنة

في الوقت الذي كتب فيه خالد محمد خالد، بوصفه مفكراً إسلامياً، مدافعاً عن الديمقراطية كانت الحياة السياسية العربية تشهد قيام أنظمة سياسية علمانية أو شبه علمانية.

كانت الناصرية قد ترسخت في الوعي كحركة تحرر وطنية قومية. وكان الاتجاه القومي العربي قد ساد الوعي السياسي، وكانت الآمال بتحقيق الأهداف القومية كبيرة، حتى بدا، إن التيار الديني الإسلامي قد صار إلى ماضٍ.

أجل قبل أن يرحل الشيخ علي عبد الرازق عن الحياة، ذهب إليه أحد الكتاب يطلب منه الموافقة على إعادة طبع كتاب «الإسلام وأصول الحكم». كان ذلك في عام ١٩٦٦. ودار بين الشيخ والكاتب الحوار التالي:

ـ هل تسمح لنا بإعادة طبع كتابك العظيم «الإسلام وأصول الحكم؟».

ـ لا.. لا.. يا سيدي.

ـ لماذا؟ هل أنت تتخلى عن كتابك ورأيك؟

ـ لا.. لست أتخلى عنه أبداً.. ولكن لست مستعداً لأن ألاقي بسببه أي أذىً جديداً. إني ما عدت أستطيع ذلك، كفاني ما لقيته.. هل تعرف أنهم كادوا يطلقوني من زوجتي.

ـ ألهذا الحد؟

ـ نعم، على أني لحسن الحظ لم أكن متزوجاً آنذاك. فضاعت عليهم الفرصة.

ـ لقد انتهى ذلك العهد البغيض.. ولن تلقى اليوم ـ عام ١٩٦٦ ـ ولن يلقى كتابك غير التكريم والتقدير والإشادة من المفكرين والدولة على السواء.

ـ من يدريني، أريد تأكيداً من الدولة.. أريد ضماناً.

ـ إن واقعنا الفكري الاجتماعي الجديد هو خير ضمان[1].

---

١ ـ انظر: محمد عوض، أفكار ضد الرصاص، القاهرة، ١٩٧٢، ص١٤٢.

لقد كان ذلك الكاتب الذي حاور علي عبد الرازق على ثقة كاملة بأن الواقع قد تغير، كيف لا وعام ١٩٦٦ ينتمي إلى أعوام المد القومي التحرري الاشتراكي العلماني.

ومصر الستينات هي فعلاً غير مصر الثلاثينات، لم يدرِ هذا المحاور أنه وبعد ربع قرن ونيف على حصول هذا الحوار ستعود الخصومة مرة أخرى بين الأزهر والكتب التجديدية، وسيمثل نصر حامد أبو زيد أمام المحكمة متهماً بالردة عن الإسلام. ويصدر عن المحكمة الحكم التالي:

«إن المدعى عليه قد ارتد عن الإسلام، وأن من آثار الردة المجمع عليها فقهاً وقضاءً الفرقة بين الزوجين، ومن أحكامها أن ليس لمرتد أن يتزوج أصلاً لا بمسلمه ولابغير مسلمه، إذ الردة في معنى الموت ومنزلته، أن المدعى عليه قد ارتد عن الإسلام فإن زواجه من المدعى عليها الثانية يكون قد انقسم بمجرد هذه الردة ويتعين التفريق بينهما في أسرع وقت»[1].

وتمتد يد القتل إلى عدد من الصحافيين والمفكرين في مصر. والجزائر تعيش مستنقع العنف من قبل حركات إسلامية سرية، والسودان يحكمها عسكر باسم الشريعة.

لم يكن محاور عبد الرازق يدري أن التاريخ سيعيد نفسه وعلى نحو هزلي.

ففي حقل الممارسة يتعين الإسلام السياسي في إحدى صوره المتعددة، في حركات عنيفة، تسعى نحو إقامة الدولة الإسلامة القُحّة. وقتل المخالفين لها في الرأي من المفكرين. بدواعي أن الدولة والمجتمع والعدد الأكبر من أصحاب الفكر خارجون عن الإسلام. ولما كان الشعب المسلم لايحكم بقوانين تناقض تعاليم الإسلام وأحكام القرآن والسنة فيجب العمل بكل الوسائل لتحقيق دولة الشريعة.

هذه الممارسة تستند إلى آيات من القرآن: «أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكماً لقوم يؤمنون[2]، «ولاتطع الكافرين وجاهدهم جهاداً كبيراً»[3]، «ومن لم يحكم بما أنزلَ الله فأولئك هم الكافرون.. فأولئك هم الظالمون.. فأولئك هم الفاسقون»[4].

١ ـ انظر، أدب ونقد، العدد ١٠٤، ابريل ١٩٨٤، حيثيات الحكم في قضية نصر حامد أبو زيد، ص ٨٠.

٢ ـ القرآن، سورة المائدة.

٣ ـ القرآن، سورة الفرقان.

٤ ـ القرآن، سورة المائدة.

وتعود على أساسها فكرة الحاكمية لله.

من المعروف أن فكرة الحاكمية كان قد طرحها أبو الأعلى المودودي، وتبناها في مصر سيد قطب. وفي ظني أن كل المدافعين عن فكرة الحاكمية إنما يعودون إلى سيد قطب بالذات.

تقوم فكرة سيد قطب على مفهومين متناقضين من وجهة نظرة الجاهلية والحاكمية لله.

تقوم الجاهلية على فكرة الحكم للبشر والحاكمية على فكرة الحكم لله. وبالتالي فإن تحول البشر إلى فاعلين وقادرين على وضع الشرائع والقوانين والأنظمة بمعزل عن شرع الله، إنما يقود إلى الجاهلية أو حكم البشر. وهذا اعتداء سافر على حكم الله.

فيما الحاكمية لله هي الخضوع إلى شرائعه: فلا حاكمية إلا لله ولا شريعة إلا لله ولا سلطان لأحد إلا لله[١].

أصبحت فكرة الحاكمية عند سيد قطب كما قلنا، حجر أساس في طرح مسألة الحكم عند الإسلاميين المتشددين جميعهم. مع بعض الفوارق الضئيلة.

فهو محمد قطب يكتب قائلاً:

ما أحوج الناس إلى الإسلام اليوم ينقذهم من الطغاة والجبارين، كما كان ينقذهم منهم قبل ألف وثلاثمائة عام.

إذاً وظيفة الإسلام الراهنة هي ذات الوظيفة التي قام بها أثناء الدعوة.

ولما كان الإسلام لايحكم في هذه البلاد، وأن أهلها ليسوا مسلمين إلا بالاسم، فينطبق عليهم قوله تعالى: «ومن لايحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون».

والإسلام الذي يدعو إليه محمد قطب هو الإسلام الذي يهز العروش، ويطيح من فوقها بجبابرتها على حكمه أو ينسف بهم من الأرض.

«وحين يحكم الإسلام ـ وهو لابد حاكم بأذن الله وتأييده ـ لن يكون جبار في أرض الإسلام، لأن الإسلام لايقبل الجبابرة، ولايسمح لأحد أن يحكم بأمره على الأرض، وإنما بأمر الله ورسوله. والله يحكم بالعدل والإحسان. وحين يحكم

١ ـ انظر سيد قطب: معالم على الطريق ص ٨ ـ ٢٥.

الإسلام... لن يكون للحاكم إلا تنفيذ شريعة الله»[1].

ويرى عباسي مدني أنه بمقتضى العناية الربانية أن تتميز الدولة الإسلامية، بأن تكون فيها الحاكمية لله يكون التشريع الرباني لازماً، يلتزم به القائد والمقود على حدٍ سواء[2].

ويشاطر محمد سعيد البوطي قطب رأيه في الحاكمية، إذ يرى أن الحاكمية لله وحده، وهو المشرع لعباده في شتى شؤونهم المتعلقة وآخرتهم، وهو المرجع في حل كل مشكلة من مشكلاتهم، وإقامة كل تنظيم ودستور لحياتهم، ومن جحد ذلك فهو كافر بالله ورسوله وإن صلى وحج وصام.

قامت على ذلك أدلة العقل والنقل من الكتاب والسنة، وتم على ذلك إجماع المسلمين كلهم[3]، ويتساءل البوطي ما وظيفة الإنسان إذاً؟ ويجيب: إن وظيفته التنفيذ فقط... إنه مسؤول عن تنفيذ كل حرف من القانون الذي أنزله له الله وألزمه به. ولايجتهد في ذلك إلا حيث أمره الله بالاجتهاد، ولا يلجأ إلى الشورى في الرأي أو الحكم إلا حيث لانص صريحاً في كتاب ولا سنة وحيث لاإجماع[4].

أما عن السؤال هل شهد التاريخ دولة كهذه؟ فإنه يقول: بأن من يعترض على الحاكمية لله بحجة أن التاريخ لم يشهد تحقق المجتمع الإسلامي، إلا في حقبة يسيرة هي بضع سنوات من آخر حياة النبي (ص) ونهاية خلافة عمر بن الخطاب، ثم سنوات يسيرة من عهد عمر بن عبد العزيز، فإنه يقدم معذرة كاذبة ليس لها ظل من الحقيقة والواقع ويرى: أنه قد «ظل الحكم والمجتمع الإسلاميان قائمين في عصر الصحابة، والتابعين وفي عهد الأمويين ثم عصر العباسيين، وبقي ممتداً إلى صدر الخلافة العثمانية، ولكن قيام المجتمع الإسلامي شيء والعصمة من الذنوب شيء آخر»[5].

والحق أن فكرة الحاكمية بعودتها الجديدة عند مدني والبوطي وآخرين، والقول بأن جاحد ذلك هو كافر بالله، قد أفضت إلى فكرة الخروج على الحاكم «الجائر» وما الحكم الجائر إلا ذلك الحكم الإنساني الذي لايلتزم بفكرة الحاكمية لله، كما أفضت

١ ـ انظر، محمد قطب، شبهات ضد الإسلام، بلا تاريخ، ص ٢٠ ـ ٢٢.

٢ ـ عباسي مدني، المرجع السابق ص٦٤.

٣ ـ انظر، محمد سعيد رمضان البوطي، كبرى اليقينات الكونية، دمشق، ١٤٠٢ هـ، ط٨ ـ ص ٢٧٢ ـ ٢٧٢.

٤ ـ انظر: البوطي، المرجع السابق، ص ٣٧٣.

٥ ـ البوطي، المرجع السابق، ص ٣٧٤.

إلى نزعة عدائية للمجتمع المحكوم بغير «الحاكمية»، والذي صار مدنياً، والمجتمع المدني انزياح عن جادة الصواب والحقيقة الإلهية المطلقة. وغدت الدولة الديمقراطية أو العلمانية دولة كفر وتآمر على الحكم الإلهي.

يعلن شيخ التكفير ومحتسب العصر والأوان يوسف البدري: «الديمقراطية شرعاً ضد الإسلام، لأن مصادر الديمقراطية هي الشعب ويقولون: الأمة مصدر السلطات ونحن نقول إن الحكم إلا لله»[١].

وفي الرد على العلمانيين يرى الدكتور محمد يحيى:

«إن العلمانية هي الذراع الأولى للتبشير الصليبي، وجناحه السلبي المعد والمجهز لضرب الإسلام وإخلاء الساحة منه. العلمانية ليست إلا سلاحاً رئيسياً من أسلحة الاستعمار، وإنها لاتروج إلا في ظل حماية الاستعمار من خلال عملائه المتصلين به»[٢].

كما يرى سعد الحاج حسن: «إن العلمانية ليس لها من سبيل كما أظهرت تجربة لبنان، إلّا أن تركب جياد الطائفية أو العرقية أو الجهورية أو الإقليمية الضيقة، ومن ثم لاتستطيع أن توحد أو أن تكون وحدوية»[٣].

وكتب راشد الغنوشي مفسراً انتشار العلمانية من وجهة نظره الإسلامية قائلاً: «ولا شك أن معظم المهتزة أو الفاسدة عقائدهم، وكانوا الوسط المناسب لاستقطاب الأحزاب الشيوعية العلمانية من أبناء المسلمين إنما هم ضحايا إعداد عقيم وتربية تقليدية فاشلة وثقافة إسلامية جامدة وتدين منحط، لكنّ الغزو مسلح بثقافة معاصرة مشحونة بقيم الكفر والتمرد، واكتساح هذا الحطام من البشر، الذي خلفه الغزو الفكري وراءه، ليسوا إلا ضحايا أكثر منهم مجرمين، ضحايا ثقافة منحطة وتعليم عقيم وتسلط الأجنبي.. ولقد تمكنت الحركة الإسلامية من تهميش المشروع العلماني رغم امتلاكه أجهزة الدولة العملاقة»[٤].

وإذ يقف الغنوشي موقفاً إيجابياً من الديمقراطية، فإنه يرى فيها خللاً لايتمثل

١ ـ المصور عدد ٣٧٢٠، ٢٦/ يناير ١٩٩٦.

٢ ـ انظر: سيد زهرة، إسلام الحاكمين وإسلام المحكومين، أدب ونقد، السنة التاسعة، يوليو ١٩٩٢، العدد ٨٣، ص ٤١.

٣ ـ سعد الحاج حسن، حول سمات الكيان اللبناني، مجلة «الإنسان»، العدد الأول، السنة الأولى، رمضان ١٤١٠، ابريل ١٩٩٠.

٤ ـ راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، بيروت ١٩٩٣، ص ٥١٠.

في الجهاز الديمقراطي، فتلك عبقرية كما يقول وإنما في مضامينه ـ أي الجهاز ـ الفلسفة المادية، أي العلمانية بما هي إقصاء الله عن شؤون تنظيم المجتمع وتأليه الإنسان[١].

لاشك أن نقد العلمانية إسلامياً يتم في حقل تلك النزعة الدينية، التي تقسم البشر بين المؤمن والكافر، والعالم ـ شرق مسلم وغرب ملحد يسعى لدحر الإسلام. تقسم الناس: بين من هم في حزب السلف الصالح ـ أي حزب الله ـ ومن هم في حزب الحداثة الطالح.

تقسم العالم: بين عالم الخصوصية المغلق، والعالم الآخر المختلف، وعندها لن تكون العلمانية من وجهة نظر منتقديها الإسلاميين، إلا ثمرة مؤامرة مدبرة من الغرب أو مظهر من مظاهر فساد العقل والعقيدة، أو ردة عن جادة الصواب، أو نمط من الكفر جديد[٢]. واللاهوت الإسلامي السياسي المعاصر وهو ينطلق، من أن القانون الصالح للبشر قد حاز على اكتماله بالشرع الإلهي عبر الوحي والنص والتجربة، فإن قانوناً كهذا لله لن يكون عرضة لأي تغيير، فهو صالح لكل زمان ومكان، فأنى للبشر الناقصين أن يبدعوا ـ كما يرى هذا اللاهوت ـ قانوناً أرقى من القانون الذي أبدعه الكامل.

وهم إن حاولوا فعل ذلك، فإنهم لايبدعون بل يبتدعون.

عندها لايغدو مكان للإنسان في لاهوت كهذا. وهو إذ يدافع عن العقل ـ عقل الإنسان ودوره ـ فإنه عملياً لايتعدى الاستشهاد بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة، التي ترفع من شأن العقل. لكن وظيفة العقل هنا لاتتعدى حدود تبرير الإيمان والدفاع عن فكرة الحاكمية، هذه الفكرة التي يسعى العقل لتأكيدها أو للتدليل على صلاحها المطلق، تؤكد قصور الإنسان الذاتي وعجزه عن الإتيان بما يناسبه. وهكذا تتحول فكرة الحاكمية إلى وسيلة إكراه متعددة الجوانب. فهي سلب لحرية الاعتقاد، سلب لحرية التعاقد الاجتماعي، سلب لحرية إبداع القوانين بما يتناسب مع مستوى التطور الإنساني وحقوق الإنسان، سلب للتطور ذاته.

ليس القديم ـ من زاوية الحاكمية لله ـ أفضل العوالم الممكنة فحسب ـ وإنما هو كابح لولادة الممكن ذاته.

---

١ ـ انظر: راشد الغنوشي، المرجع السابق، ص ٣٢٢.

٢ ـ انظر: أحمد برقاوي، مقدمة في التنوير، دمشق ١٩٩٦ ص١٠١.

أجل هذا هو مضمون فكرة الحاكمية من أبي الأعلى المودودي إلى سيد قطب إلى عباسي مدني.

ترى لماذا عادت فكرة الحاكمية للظهور مرة أخرى، وعلى نحو صارخ ومؤثر في الحركات السياسية الإسلامية؟

نعتقد أن سلسلة الهزائم التي منيت بها حركة التحرر العربية، وشعاراتها العظيمة في الوحدة والتحرر والعدالة، وفقدان الواقع لامكانية تجاوز هذه الهزائم قد أعادت للتيار الديني الإسلامي قوة حضوره.

فلقد أحكمت الأنظمة المحافظة في المنطقة سيطرتها على الوطن العربي، عبر أشكال رثة من النظام السياسي التقليدي مسلحة بثروة هائلة. والهجوم على الديمقراطية الدستورية لم ينتج إلا أنظمة سياسية مستبدة، حالت بين المجتمع وبين بناء مجتمعه المدني، بل ولقد خلق القمع الشديد حالة من الكبت المتراكم والتخريب النفسي لامثيل له على الإطلاق، كما وصلت التنمية إلى طريق شبه مسدود. فازدادت مديونية الدول العربية خاصة، غير النفطية، إلى مرحلة بات معها تسديد هذه الديون شبه مستحيل.

وتراخى الأمل، إن لم ينعدم - بقيام دولة أو دول عربية موحدة وازدادت إسرائيل قوة وتعسفاً دون أي رد فعل عربي مؤثر.

وفوق هذا وذاك، فإن الذي خرج بعد معارك الاستقلال، عاد ليجثم في المنطقة وعلى نحوٍ أشد من ذي قبل.

في هذه الأجواء من الخراب والمأزق الشديد، تطورت الظاهرة الإسلامية السياسية معيدة طرح الإسلام - كنظام إلهي شامل، وأفضل العوالم الممكنة - مخرجاً وحيداً من واقع الحال.

ففي مصر ثورة ١٩٥٢ والإصلاح الزراعي، والسد العالي ومصنع حلوان انهارت الظاهرة الناصرية وراحت إنجازات الناصرية تنهار - عبر سياسة الانفتاح. لقد أدت السياسة الساداتية إلى قيام دولة تعيد إنتاج الفقر، وإلى انهيار الاقتصاد، وصارت دولة العلم والإيمان - دولة الرشوة والثراء الفاحش لقلة ضئيلة من السكان، فيما الجزء الأكبر - وخاصة الفئات الوسطى - صارت إلى مستوىً متدنٍ من الحياة. وقد برزت الظاهرة الإسلامية - التي استخدمها النظام لمقاومة الناصرية والشيوعية - بوصفها التيار الذي يطرح من جديد مستقبل مصر الإسلامية وعن طريق التغيير بالقوة.

لقد عادت فكرة الحاكمية لله من جديد. فالمجتمع المصري - من زاوية رؤية الجماعات الإسلامية الجديدة - مجتمع جاهلي. متغرب، بل والديمقراطية ظاهرة أوروبية والشورى هي البديل. والعلمانية فكرة مستوردة هي الأخرى.

ولأن الإسلام دين ودولة، وشرائع مطلقة الصحة لأنها ذات مصدر إلهي، فالحاكمية إذاً لله.

ومثال الجزائر أسطع الأمثلة على آلية بروز التيار الإسلامي وفكرة الحاكمية لله.

فما أن بدأت أزمة النظام الجزائري السياسية والاقتصادية، بعد أن شرعت الفئات البيروقراطية بنهب القطاع العام، حتى وصل حجم النهب إلى ٢٥ مليار دولار - وهو مبلغ يساوي حجم الديون الخارجية، أقول: ما إن بدأت أزمة النظام حتى كان البديل جاهزاً. أي لقد طرح الإسلام مرة أخرى طريقاً للخلاص. للخلاص من السلطة المستبدة ومن الأزمة الاقتصادية.

وجملة القول إن شروطاً عربية أهمها إخفاق التنمية وغياب الديمقراطية وازدياد النهب، هي التي تقف عملياً وراء عودة الخطاب الإسلامي القائمة على فكرة الحاكمية.

ولكن لكي تكتمل الصورة لابد من طرح السؤال التالي:

هل يمكن عزل بعث الحركات الإسلامية وأيديولوجيتها عن بنية الثقافة السائدة؟

والحق: إن الإسلام كدين يولي اهتماماً كبيراً بمجمل الحياة السياسية والاجتماعية - الاقتصادية والأخلاقية. فليس الإسلام بهذا المعنى - كدين منحصراً في علاقة روحية بين الإنسان والله.

ولهذا من السهل على المؤدلجين الإسلاميين، أن يقدموا للبشر خطاباً إسلامياً يتضمن حلولاً أرضية لمشكلاتهم. كالاقتصاد الإسلامي ونظرية المساواة في الإسلام ومسألة الحكم في الإسلام الخ، بل لقد قدم الإسلام بوصفه تجاوزاً لعالمي الرأسمالية والاشتراكية الخ أصلاً.

وهو الآن من وجهة نظر الإسلاميين تجاوز لعالم الرأسمالية ولنظامها الاقتصادي والسياسي والأخلاقي.

كل هذا يترافق مع واقعة أساسية وهي أن دين الأغلبية العربية هو الإسلام. وهو يشكل لها مكوناً ثقافياً يدخل في أنماط السلوك والعادات والقيم.

وهكذا فإن الإيديولوجية الإسلامية إنما تتوجه إلى بشرٍ لديهم قابلية التصديق إلى حد كبير.

وفي لحظة الأزمة الكبرى يغدو الإسلام خلاصاً أرضياً وحيداً.

أي أن الانتقال من الإسلام كدين وكمكون ثقافي إلى الإسلام كإيديولوجيا سياسية ـ في ظل الأزمة ـ لايحتاج إلى عناء كبير. لاسيما وأن الجموع المسلمة إذ تعبر عن رفضها لواقعها وللدولة ـ السلطة القائمة ـ لاتجد في ظل غياب الديمقراطية ـ إلا الجامع، وهو المكان الذي يصعب على الدولة ـ السلطة التحكم به.

في الجامع يشحذ المؤمن ـ المسلم بخطاب الهوية والماضي والخلاص، أنه ليتكون هنا ويخرج معبأ بكل أشكال الحقد على العالم المعيش. ويغدو عرضة لاصطياد التيارات الدينية العنفية التي تطرح «إن الحاكمية إلا الله».

لاتنفصل مسألة الحكم في الفكر الإسلامي إصلاحياً كان أم محافظاً، عن الموقف من الإنسان. وآلية ذلك إن الحكم أصلاً علاقة تقوم بين البشر، تحدد على نحو مباشر قطبي المسألة الحاكم والمحكوم.

فما هو موقع الإنسان في هذين النمطين من التفكر الإسلامي؟

يحتل الإنسان في الإصلاح الديني الإسلامي من محمد عبده إلى محمد شحرور مكانة كبيرة من حيث هو موجود حر.

وتتعين حرية الإنسان في الإصلاح الديني في حقلين أساسيين: حقل الله وحقل التاريخ والمجتمع.

فالله قد خلق الإنسان ليقرر هو بالذات مصيره اللاحق.

إذ تنحصر العلاقة بين الإنسان والله في عملية العبادة له وفق جملة من الممارسات الفردية، التي تقربه منه. كالشهادة والصلاة والصوم والحج والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهكذا تتحول العلاقة إلى علاقة فردية بين الخالق والمخلوق. ويبقى الإنسان في درجة قربه أو بعده عن الله محكوماً بدرجة تقربه إليه عبر هذه الطقوس. وبالتالي فهو مسؤول مسؤولية مباشرة أمام الله والآخرة هي التي تحدد مصيره في الثواب والعقاب.

يترتب على ذلك نزع الواسطة بين العبد وربه. أي إلغاء أن يكون هناك صلة بشرية بين الاثنين.

فيصير الكفر والإيمان موقفين فرديين يندرجان في حقل الخيار الإنساني.

على مستوى التاريخ، فإن التاريخ بوصفه تغيراً في الأحوال فإنه يفترض تغيراً في الأحكام ذاتها. فلا تعود الأحكام التي كانت صالحة لفترة من الزمن صالحة لفترة أخرى.

فمن الصعب على الإنسان المتغير والمتطور أن يخضع لتشريع قدَّ بالأصل لإنسان ما في مستوى معين من تطوره الاجتماعي والاقتصادي والثقافي.

ولهذا صار الإنسان حراً في اختيار ما يلائم وجوده المتعين.

وإذا كان صحيحاً أن الإسلام قد انطوى على قوانين وحدود، فإن هذه القوانين والحدود ذات علاقة مباشرة بلحظتها التاريخية. فالوعي التاريخي يحول الإنسان من مجرد كائن سلبي لايقوى على التفكير بعالمه، إلى كائن إيجابي قادر على صياغة القوانين والحدود المرتبطة بمصلحته، التي هي بدورها لاتتعين إلا في شرطها التاريخي.

إن الوعي التاريخي في الإسلام الإصلاحي هو الذي يقف وراء دحض الدولة الدينية.

فمفهوم المصلحة يفضي إلى تنوع في المصالح، والتنوع في المصالح يفضي إلى الاختلاف في نزوعات البشر، نحو طريقة تحقيق هذه المصالح فلا تكون الدولة إذاً إلا التعبير عن هذا الاختلاف.

لقد كفّت السلطة عن أن تكون تكليفاً إلهياً، بل حالة بشرية قُحّة، ليس باستطاعة أحد أن يدعي أن يحكمه باسم الله.

والحق أن المعنى العميق لحاكمية البشر إنما يكمن في تأكيد تاريخية الحكم ذاته، ولما كانت البشرية قد وصلت إلى أشكال من الحكم، قائمة على فكرة التعاقد البشري بصورها المتنوعة، فإن المصلح الديني قد هب للدعوة إلى هذه التجربة الإنسانية. وهذا لن يخالف الإسلام طالما أن الإسلام، لم يرسم صورة لمسألة الحكم ولا حدد طريقة إنتاجها.

وهذا الأمر قد قلل إلى حد كبير من نزعة الخصوصية، وفتح الآفاق أمام نزعة إنسانية واسعة، صارت معها التجربة الإنسانية مكسباً داخلياً لايمكن تجاهله.

وهذا يفسر لنا لماذا أصر المصلح الديني على فكرة أن الأمة حرة في اختيار حاكمها. وأن الديمقراطية أو الدستورية لا تتنافى مع الإسلام، وأن البشر أحرار في تنظيم أنفسهم، وأن العلمانية ـ بوصفها حالة تؤكد المواطنة خارج الانتماء الديني ـ صالحة لزماننا.

أجل لقد تحرر المصلح الديني من تلك المصطلحات التقليدية الدالة على القديمة ـ كمصطلح الرعية والولاء والخليفة والحد. وصار يتحدث عن الدولة والدستور والمواطنة والانتخاب والحقوق.

في حين أن الفكر الإسلامي النكوصي الداعي إلى الحاكمية لله، ظل أسير التصور السكوني لعلاقة الله بالإنسان.

فالإنسان لايملك أهلية إطلاقاً على تقرير مصيره. ذلك أن العلاقة بين الله والإنسان ـ في الحاكمية ـ هي علاقة بين كامل وناقص. والكامل إنما أراد الكمال للإنسان فرسم له وعلى نحو كلي ومطلق الطريق المثلى لتحقيق إرادة الكامل على الأرض.

فأنى للكائن الناقص أن يبدع أفضل مما أبدع الكامل، وبالتالي فإن كل انزياح عن ما قرره الشرع والنص لهو معاندة بشرية لإرادة الله. ومعاندة كهذه هي الكفر بالذات وعودة إلى الجاهلية.

في الحاكمية الله وحده يملك الإرادة ويقرر ما يجب أن يكون، والإنسان لا وظيفة له سوى تحقيق إرادة الله على الأرض، والسماء تقرر والأرض تنفذ. ولما كان الوحي قد انقطع بموت الرسول، وأن التشريع قد اكتمل ولا اجتهاد في معرض النص.

فعلى مستوى التاريخ ـ لاجديد تحت الشمس إطلاقاً، فلا شيء يفترض التجديد. لأن الكامل قد حدد كل شيء بمعزل عن ما سيصير لاحقاً. وإلا كان قد أشار صراحة إلى ما يجب فعله. أي لقد قرر الله كل شيء حتى تقوم الساعة.

ولما كان الله لايحكم مباشرة فلا بد من وكلاء له على الأرض يجبرون الناس ـ وخاصة أولئك الذين تنكروا لشريعة الله ـ على الامتثال لإرادة الله.

وإذا ما ترك الإنسان يختار على هداه ما شاء من أنظمة وقوانين، فإن الحقيقة التي أنزلها الله ستغيب لاسيما أن النفس أمارة بالسوء.

ولكن ما هي القوة التي ستوسط بين الله والإنسان أنهم جمهور من المؤمنين ـ الذين لايكفون عن الجهاد في سبيله، في الحاكمية يرد الناس إلى جادة الصواب بالقوة.

أجل لقد تطابق مفهوم الجهاد في فكرة الحاكمية مع العنف وصار العقاب الأرضي هو الأساس.

وهكذا فالصفات التي تنطبق على الإنسان العربي المعاصر، في ظل أنظمة الجاهلية،

هي الارتداد والفسق والكره يقابلها الهجرة إلى الله وتنفيذ حكم الله والثورة على الحاكم الجائر ودار الإيمان والجهاد.

وفي ظني أن العالم العربي المعاصر يشهد بفعل غياب الديمقراطية صراعاً غير مثمر، بين حركات أصولية تطرح الحاكمية ودول مستبدة.

إن صراعاً كهذا لايؤدي إلا إلى الخراب المجتمعي. وليس هناك من حلٍ إلا تحقيق المجتمع المدني الحر، الذي يجعل التناقضات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية تعبر عن ذاتها بفعل مدني سلمي.

ويمكن القول أن التيار الوحيد المستفيد من غياب الديمقراطية هو التيار الأصولي بكل تنويعاته.

لأنه الوحيد الذي يحتفظ بحقه في التغيير وبمؤسسة الجامع، التي تعتبر الوسيلة التي تقوم بالدعاية الأساسية.

في حين تسد منافذ التعبير أمام التيارات الديمقراطية والعلمانية والتنويرية. بل قل إن الدولة المستبدة الآن إنما تخلق معارضة على شاكلتها.

وبالتالي فإن تغييراً محتملاً في حال انتصار القوى الأصولية، لن يثمر إلا إعادة الاستبداد مرة أخرى وعلى نحو أكثر وضوحاً.

○ ○ ○

أيديولوجيا الحداثة ومسألة الحرية

١ ـ الحداثة العربية:

نفترض ـ بداية ـ أن الحداثة غير قابلة للحد الجامع المانع. فالحداثة بما هي صيرورة انتقال من القديم إلى الجديد، متعينة في كل مجالات الحياة، الاجتماعية والسياسية والفكرة والقيمية، لايكاد ينجو منها مجتمع أو أمة من الأمم. وبالتالي فإن التعرف على الحداثة هو القمين بالنظر لاتعريفها.

نقول ذلك، لأن أغلب المتناولين للحداثة، إنما يجعلون من الحداثة الأدبية وتعييناتها معياراً للحداثة ككل. فهم بهذا يعرفون الكل بالجزء. وهم إذ يفعلون ذلك فإنهم يفقرون تاريخ الأمم الحديثة إلى الحد الذي يغدو شبحاً لتاريخ أمم أوروبا. ويرجون منقبين في المجتمعات والأفكار والآداب ماهو شبيه أو قريب من الشبيه.

فإذا تناولوا الحداثة في الفكر العربي عند طه حسين مثلاً ردوها إلى ديكارت، وإذا تناولوا حداثة الفكر القومي عند الحصري ردوها إلى فيخته، وإذا تناولوا حداثة الشعر العربي عند السياب ردوها إلى ت. س. اليوت، وهكذا نحصل على أشباح حدّاثة لا علاقة لها بأساسها التاريخي الاجتماعي.

والحق أن هناك فرقاً بين أثر أمة متقدمة على أمة متخلفة وبين أن نجعل من أمة متقدمة معياراً للتقدم التاريخي، الذي تظهر الحداثة فيه كَمَعْلَم من معالمه. فالحداثة لاتنتصب خياراً لدى النخب الفكرية والأيديولوجية والفنية، والأدبية لمجرد أن الآخر قد انتج الحداثة على نحو من الأنحاء. بل الحداثة خيار يفرضه واقع متعين، واقع ذو جوانب متعددة، لم يعد قادراً على إنجاب القناعة لدى هذه النخب، ولكن في واقع ينطوي أساساً على ممكن، أو قابلٍ للرفض لممكن ذهني فقط، ففي لحظة التجاوز التاريخي وضرورته المنعكس في منظومة فكرية أو أية أشكال جزئية من الامتلاك النظري أو الجمالي تنشأ الحداثة.

عند هذا الحد من التحليل باستطاعتنا القول إن الحداثة ذات تاريخ طويل. تاريخ يبدو في معرض النظر إليه من زاوية الحداثة، تاريخ صوى حداثية متجاوزة دائماً.

والقول بتاريخية الحداثة يخلصنا من الصورة النمطية الوحيدة للحداثة واعتبار البعض منها نموذجها الأمثل.

فإذا كانت حداثة النهضة العربية قد أخذت صورة الدعوة إلى الليبرالية، إصلاح الحكم، والإصلاح الديني، أو نزعات إلحادية عند هذا المفكر أو ذاك. فإن حداثة ما بعد الحرب العالمية الثانية عربياً قد أخذت صورة أيديولوجيات حداثية ذات صيغة سياسية، اجتماعية أيديولوجية قومية أيديولوجية ماركسية. ناهيك عن أن الحداثة في لحظة تاريخية محددة تأخذ صوراً متعددة. فلا يمكن اعتبار حداثة طه حسين مثلاً هي الصورة الوحيدة للحداثة في عصره، ففي عصر طه حسين نشأت أيضاً حداثة ماركسية وحداثة وجودية الخ، كما يمكن القول إن الصعد التي تعبر عن الحداثة كثيرة، وقد يبرز صعيد ما أكثر من صعيد آخر. فهناك الحداثة الأيديولوجية أو الفلسفية أو الشعرية أو الفنية الخ. وما بروز صعيد للحداثة بصورة أوضح من صعيد آخر إلا تعبيراً عن الحدود التي يفرضها الواقع الاجتماعي أحياناً والسلطة السياسية أحياناً أخرى.

في شبه الجزيرة العربية ودول الخليج مثلاً تعبر الحداثة عن نفسها بحداثة الأدب وخاصة الشعر والنقد الأدبي. وآية ذلك أنها الحداثة المتاحة أمام النخب المثقفة هناك. ولسنا نجد حداثة الحادية واضحة في الوطن العربي أو واسعة، مع أن مقاربة النص الديني تتعين في أشكال من التأويل تخفي وراءها تمرداً ورفضاً، لهذا النص خارج المباشرة الواضحة والصريحة للتعبير عن هذا الرفض. وتعين الحداثة في شرطها التاريخي، يعطي لكل أمة سمة تميز حداثتها. بغض النظر عن التأثير الذي تمارسه حداثة أمة على أمة أخرى. فلا يمكن إطلاقاً نفي الأثر الذي مارسته الحداثة الأوربية منذ عصر نهضتنا وحتى قولها المعاصر على الحداثة العربية الحديثة المعاصرة. غير أن من التعسف القول إن الحداثة العربية هي نسخة كاريكاتورية للحداثة الأوروبية كما يعتقد البعض من الذين يناصبون الحداثة العداء.

استناداً إلى ما سبق قوله يمكننا الحديث بكل اطمئنان ودون تعسف عن حداثة عربية بدأت منذ عصر النهضة العربية، ومازالت مستمرة بأشكال متعددة حتى هذه اللحظة.

ولما كنت لست بصدد الحديث عن كل مجالات الحداثة العربية وهي كثيرة، فإن شغلي منصب على فض الحداثة الأيديولوجية الراهنة فقط.

فما الحداثة العربية الأيديولوجية الآن؟

إن المفهوم الأساسي والرئيسي في كل الأيديولوجيات الحداثية العربية، هو ولاشك مفهوم التقدم. وأسارع إلى القول إن مفهوم التقدم ليس استعارة من حداثة أوروبا، وإن كان خطاب التقدم العربي قد استحضر بهذا الشكل أو ذاك خطاب التقدم الأوروبي. لكن استحضار واقع العرب ذاتهم. بمعنى آخر، إن شروطاً عربية داخلية خلقت وأنمت فكرة التجاوز للواقع ذاته. وهكذا تحددت البدائل بمعزل عن حظها من إمكانية التحقق بالوقائع المعيشة.

فالتجزئة أنتجت فكرة الوحدة القومية وخطاب الأمة، والسلطة وطريقة إنتاجها خلقت فكرة الديمقراطية وما يتبعها من مفاهيم. والتخلف الاقتصادي خلق فكرة التقدم على صعيد القوى المنتجة، والتبعية أنتجت خطاب التحرر الخ.

وهكذا حصل مفهوم التقدم بما هو تجاوز للواقع إلى ما هو أرقى، على جملة من المفاهيم المتممة والتي تحددت على نحوٍ تاريخي. وإن تعين الحداثة بمفهوم التقدم قد جعل من هذين المفهومين جد متشابكين دون أن يستنفد أحدهم الآخر بالإطلاق.

فإذا كان التقدم ينطوي على معياريين معيار نظري ـ فلسفي ومعيار تاريخي ـ اجتماعي. فإن الحداثة تفيض عن كونها حداثة نظرية فلسفية فقط، فظهور الشعر الحديث، (شعر التفعيلة) مثلاً جانب من الحداثة غير مرتبط مباشرة بمفهوم التقدم بالمعيار النظري الفلسفي ـ وقس على ذلك في الفن.

وأخلاق الحداثة من الصعب إدراجها في مفهوم التقدم بالمعيار التاريخي. وتحديث المؤسسات ـ حكومية، صناعية الخ لاينتج مباشرة من حداثة على المستوى النظري الأيديولوجي. لكن الدعوة إلى التقدم هي بالضرورة دعوة إلى الحداثة بما هو تجاوز للقديم كما قلنا.

لنعد إلى أيديولوجيا الحداثة ومفهومها المركزي التقدم بما هو تجاوز نحو الأعلى. والحق إن التقسيم الكلاسيكي للأيديولوجيات العربية الحداثوية مازال يقوم بوظيفة ميتودولوجية، وإن كان أفقر من أشكال القول الأيديولوجي الحداثوي. ناهيك عن أن هناك تداخلاً كبيراً في المفاهيم بين جميع الأيديولوجيات في تقسيمها التقليدي.

لنتبينَ الآن ما تعارف عليه الباحثون من تقسيم أيديولوجي لنفض خطاب الحداثة فيها.

هزيمة الحداثة الليبرالية:

لأيديولوجيا التحديث الليبرالي تاريخ يمتد من رفاعة الطهطاوي مروراً بطه حسين وانتهاءً بحسن صعب.

ماهي المفاهيم الأبرز في اتجاه كهذا؟

في تحليل هذه الأيديولوجيا سنجد أن شبكة من المفاهيم المترابطة قد حددت ماهيتها كـ: مفهوم العقلانية والحرية السياسية، العلمانية، هذه المفاهيم التي تحدد القول الحداثوي الليبرالي، أخذت صيغاً وأشكالاً متعددة تاريخياً وواقعياً.

تحدد مفهوم العقلانية على أنه ضرورة الخضوع إلى منطق العقل، وما منطق العقل إلا منطق ما وصل إليه التطور التاريخي العالمي، وما يفرضه وعي النخب بضرورة الادراج في مجرى التطور التاريخي في ذروته الحاصلة.

وهكذا فإن مفهوم العقلانية لايتحدد إلا من وجه نظر أصحابه، إلا بما هو خاضع لمنطق التاريخ. إذ ذاك فإن ما يحدد العقلانية هنا ليس العقل المجرد بل تعينات التاريخ ذاتها:

فتعليم البنات مثلاً في فكر الطهطاوي لايكتسب صفة العقلانية، إلا أن هناك ضرورة تاريخية وتجربة أوروبية حاصلة. هذه الضرورة وهذه التجربة هي التي تصبغ صفة العقلانية، على مسألة تعليم البنات. وقس على ذلك أموراً أخرى.

لايهمنا هنا ما الذي اعتقده العقلاني، الليبرالي الحداثوي، بل ما هو في واقع الأمر، أي حقيقة تفكيره.

بهذا المعنى نفهم أن التاريخ هو الذي أنتج العقلانية وعادت العقلانية ـ بعد أن أخذت صيغة الخطاب ـ محاولةً إنتاج التاريخ.

وإذا كانت العقلانية كخيار تاريخي تتحدد بما هو لاعقلاني على مستوى الواقع والتفكير معاً، فإن العقلانية ستواجه خصماً هو الآخر قائم في الواقع وفي طريقة التفكير.

اللاعقلاني في الواقع يأخذ صيغاً متعددة: من نمط الدولة التسلطية إلى القيم السائدة واللاعقلاني في التفكير يأخذ صورة التفكير الخرافي والتفكير الديني.

اتجهت العقلانية نحو إقامة ترابط بين العالمين، لكنه ترابط يأخذ صيغة علاقة سببية جد ميكانيكية. يتحول اللاعقلاني في التفكير إلى سبب اللاعقلاني في الواقع.

من هنا تبدأ البداية بتفكير حداثوي جديد طالما التفكير التقليدي هو سبب تخلف العالم.

يظهر الإصلاح الديني عند عبده والأفغاني واستمراره عند علي عبد الرازق وخالد محمد خالد بوصفه زرع الحداثة في الفكر الديني ذاته. يحتل العقل في الإصلاح الديني موقفاً مركزياً بوصفه الأداة الصالحة لقيام مطابقة بين الإسلام والواقع.

وما تفضيل العقل على ظاهرة الشرع إلا الوعي بالتناقض بين العقل والشرع، هذا التناقض الذي لن يرفع إلا بعقلنة النص الديني وعقلنته ليست إلا جعله نصاً تاريخياً. بالمقابل تظهر النزعة العقلانية في صورة عقلانية متحررة من الدين ذاته، عند لطفي السيد وطه حسين وزكي نجيب محمود هذه العقلانية المتحررة تعترف بصعيدين مختلفين صعيد الدين وصعيد العقل ولاترابط بينهما. واستقلال أحدهما عن الآخر، أو ضرورة استقلال أحدهما عن الآخر تعبير على ضرورة فصل الدين عن الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية، هنا تبرز الحداثة بوصفها النقيض الخجول للدين. وعندما نقول الخجول فإننا لانصدر حكم قيمة سلبية على مثل هذه الحداثة. بل إن شروطنا العربية والتي لم تنجب قوى راديكالية صاعدة على مستوى الوعي التاريخي والمصالح الشاملة، ما كان بإمكانها أن تعلن هزيمة الوعي الديني أمام تطور الوعي التاريخي.

ولهذا فإن أفضل طريقة للهجوم على الوعي الديني، هو جعله كياناً مستقلاً من حيث هو علاقة بين العبد وربه. أي هو شكل من أشكال تحرير الواقع من تفكير لم يعد قادراً، على إنتاج أجوبة حقيقية على أسئلته المعاصرة.

وعلى هذا الأساس يجب أن نفهم تطور فكرة العلمانية كفكرة حداثوية أو كمفهوم أساسي من مفاهيم الأيديولوجيا الليبرالية العربية.

شكلت طريقة إنتاج السلطة السياسية واحدة من الهموم الأساسية في أيديولوجيا الحداثة الليبرالية.

تحركت هذه الأيديولوجيا في إطار جهاز من المفاهيم، التي حددت منظومتها الأيديولوجية الحداثوية. الشعب الدستور المواطن، الانتخاب وأخيراً العلمانية.

ليس هناك على المستوى النظري من فكرة جديدة حول مسألة إنتاج السلطة ونظامها السياسي (آلية فصلها). الجديد فيها هو طرحها في واقع ليس لديه تجربة تاريخية في هذا الشأن. الشعب مصدر السلطة عن طريق الانتخاب ودستور مجمع عليه هذه هي الفكرة الأساسية في الخطاب السياسي لها. لكن الشعب لايستطيع أن

ينتج سلطة معبرة عنه، إلا إذا كان مؤلفاً من مواطنين أحرار لهم حقوقهم وعليهم واجبات يقومون بها. والمواطنون لايكونون أحراراً إلا في إطار حرية تنظيم أنفسهم في الحزب السياسي، والحزب كتعبير عن اندراج طوعي للبشر، هو وحدة القادر على إنتاج نظام سياسي قائم على أساس تداول السلطة. من فكرة المواطنة تنشأ فكرة الدولة المعبرة عن التنوع الحر للبشر، أي نشأت فكرة الدولة العلمانية، أي فصل الدين عن الدولة. وفصل الدولة عن الدين يعني فيما يعنيه، الإتيان على السلطة الدينية السياسية ومسألة الحكمة باسم الله (الشريعة).

كانت البرجوازية الصاعدة في مصر وبلاد الشام قادرة على تقديم خطاب، من شأنه أن ينقلها من طبقة اقتصادية إلى طبقة سياسية، بل وكانت قادرة على أن تحكم فعلاً لفترة وفق آلية النظام الليبرالي العلماني. غير أن الفترة التي حكمت فيها البرجوازية، كانت الطبقة الاقطاعية ذاتها عبر الليبرالية قادرة على المشاركة في السلطة، سواء في مصر أو في سوريا أو في العراق الخ، بل إن الزعامات العشائرية ذاتها امتلكت هي الأخرى، القوى المؤهلة لها لتغدو جزءاً من السلطة.

وهكذا نشأت لدينا حالة من التناقض بين الليبرالية كأيديولوجيا برجوازية، وبين تحققها الواقعي. وسبب ذلك أن الليبرالية السياسية، اصطدمت ببنى ما قبل حديثة ومتخلفة. ولم يقيض لهذه التجربة ـ كما سنرى من قوة الاستمرار كي تؤكد ذاتها عبر التغيرات الممكنة والتي كانت تحتاج إلى زمن طويل.

فلو تناولنا فكرة المواطن الحر ـ إنها كفكرة لاتتحقق إلا عبر تحطيم البنى القديمة التي يكون فيها الإنسان مندرجاً بشكل عفوي ولا وعي في جماعة ـ قبلية مناطقية طائفية الخ. وبالتالي لم تستطع الليبرالية أن تحقق فكرة المواطنة في مجتمع الوعي فيه هو وعي ما قبل المواطنة.

ربما كانت المدينة العربية أقدر على إيجاد المواطن الحر بنسبة أعلى بكثير من القرية العربية. لكن سكان المدينة لم يكونوا يشكلون إلا نسبة ضئيلة من عدد السكان. ناهيك عن أن المدينة نفسها لم تتحرر من ظاهرة الولاءات الماقبل ـ المواطنة.

من هنا نفهم أن القضاء على التجربة الديمقراطية الوليدة ـ لم يثر رد فعل شعبي، بل على العكس من ذلك وجد ترحيباً من قبل الجماعات التي لم يصل وعيها إلى حد استيعاب معنى المواطنة وحرية إنتاج السلطة، وهي الجماعات الأكثر عدداً وحضوراً. وبدا أن الإجهاز على الديمقراطي يمثل انتصاراً شعبياً، وبعد أن تكوّن الشعب وعرف

كم كانت هزيمته ساحقة بهزيمة الديمقراطية: عاد خطاب الديمقراطية إلى واجهة الفكر السياسي مرة أخرى، ولكن في إهاب جديد مع استعادة لإرث الليبرالية المنهزمة.

ومنذ فترة الثمانينات وحتى الآن برز في ساحة الوعي السياسي المكتوب وغير المكتوب، مفهوم المجتمع المدني بوصفه حقل تحقيق فكرة المواطنة. وأساس إنتاج السلطة، غير أنه مفهوم ينتمي إلى حقل الحداثة الماركسية.

مأزق الحداثة القومية وضرورة تجاوزه:

أخذت الحداثة القومية ـ في الأيديولوجيا القومية ملامحها الأساسية فيما بعد الحرب العالمية الثانية. وارتبط مفهوم التقدم بمفهوم الأمة الواحدة التي لم تحقق بعد معادلتها السياسية ـ دولة الأمة. وبالتالي لاتقدم حقيقياً للعرب إلا بوصفهم أمة تتقدم على طريق إنجاز ما حال الغرب بينهم وبينه.

كان على الفكر القومي أولاً أن يدلل على توافر الشروط الموضوعية لوجود الأمة العربية أو ما اصطلح على تسميته بمقومات الأمة.

يستعير الفكر القومي كل نظريات الأمة أوربياً، والتي أخذت صيغة مجردة. فيكشف الفكر القومي عن انطباق ما هو مجرد على ما هو متعين عربياً: اللغة، التاريخ الجغرافيا، الثقافة، المشيئة الحرة، ويستثني العامل الاقتصادي ويقلل من شأن الدين الإسلامي بوصفه رابطاً.

من هذه الزاوية يحتفظ الفكر القومي ببدايات النزعة القومية التي ظهرت في عصر النهضة، وتعينها نظرياً بمنظومة شبه متكاملة حول الأمة العربية. ولاشك أن القومية العربية بما هي أيديولوجيا ظاهرة حديثة لكن الأيديولوجيا القومية، رأت في الأمة العربية ظاهرة قديمة، موحدة بين العرب كجماعة اثنية وبين العرب كأمة.

وفي الوقت الذي نظرت فيه إلى التاريخ كعامل مقوّم للأمة العربية، رأت فيه أيضاً عامل سلب لوجودها الكامل في الدولة الواحدة. ولهذا فالوحدة القومية السياسية لن تعدو كونها عامل بعث للأمة التي هزمها التاريخ، لأسباب كثيرة أهمها الأقليات القومية الإسلامية وسيطرتها على مقاليد الحكم والغرب في صراعه مع الأمة مرحلة الاستعمار.

والعنصر الحداثوي الأهم في نمط تفكير كهذا هو أن العامل الديني، الإسلامي بشكل خاص، تحوّل إلى عنصر ثقافي فقط بل إن وحدة الأمة تجاوز لأشكال الانتماء الديني ـ الإسلامي المسيحي، وتجاوز للتذرر الطائفي الإسلامي ذاته.

وبهذا المعنى الدين في وجوده المتعين سلب لفكرة الانتماء القومي، والانتماء القومي سلب لفكرة الانتماء الديني. والدولة المنشودة إذاً هي دولة علمانية بالضرورة. ولكن إذا كانت العلمانية قد ارتبطت في الفكر الليبرالي بالديمقراطية، فإنها ظلت في الفكر القومي علمانية قومية فقط. وآية ذلك أن الأيديولوجيا القومية بكل تنويعاتها، رفضت الليبرالية السياسية بوصفها تعبراً عن مصالح الطبقات السائدة، ورأت فيها تحقيقاً لمصالحها الطبقية. والمثلب الأكبر في هذه الأيديولوجيا هو الشمولية أو النزعة الكلانية ـ حيث الوحدة القومية تتطلب من وجهة نظرها ـ وحدة أيديولوجية. وحيث حرية الأمة تفضي بالضرورة إلى حرية الفرد إذ يكفي الفرد أن ينتمي إلى أمة حرة كي يغدو حراً. وبالتالي إن بذرة الاستبداد كانت حاضرة في أحشاء الأيديولوجيا القومية على أنحاء مختلفة. وهذا ما أظهرته التجربة العربية المعاصرة، وهنا يكمن مأزق الحداثة الأيديولوجية القومية.

غير أن هذه التجربة أنتجت في الوقت الراهن فكرة العلاقة الترابطية بل السببية بين الوحدة القومية والديمقراطية، إذا بات ينظر إلى الديمقراطية كمقدمة ضرورية لإنجاز الوحدة القومية. وذلك لأن الديمقراطية وحدها تقضي على علاقة ـ السلطة القبيلة، السلطة القطر، السلطة الثروة الخ. ووحدها التي باستطاعتها تجاوز التذرر مع الإقرار بواقعية الاختلاف.

استناداً إلى ذلك: إن تجاوز مأزق الأيديولوجية القومية لايكون بنفيها ونفي كل أطاريحها، بل في إعادة طرح المسألة القومية على نحو جديد.

فالمسألة القومية العربية لم يخترعها أحد اختراعاً، بل هي مسألة حاضرة في الواقع على نحو جد موضوعي. وما المسألة القومية العربية إلا مسألة إنجاز الأمة ـ الدولة الحديثة. لكن الأمة تنطوي على بنى قديمة تعيد إنتاج نفسها عبر السلطة.

فكلما بدا أن البنى القديمة آيلة إلى الزوال، منذرة بولادة أشكال تجاوز حداثوية على مستوى الفكر والمؤسسة والسلطة، تتحرك البنى التقليدية السلطوية لإدامة وجودها عبر قمع الوليد وتأكيد القديم.

إنها عملية جد معقدة من الصعب تصور استمرارها كما تجري الآن. وآية ذلك أن قوى الحداثة المادية التي أصبحت ضرورة حياتية قادرة ولاشك على المستوى البعيد إنتاج حداثة فوقية على مستوى السلطة والفكر والقيم. غير أن ترك الحداثة على هذا النحو العفوي سيطيل ولاشك أمد استمرار البنى التقليدية. ومن هنا تبرز أهمية القول

الحداثوي على مستوى الأمة. ولكن في صورة تجمع بين مصالح الأمة ومصالح الإنسان الفرد. وهذا لايتأتى إلا بطرح فكرة الدولة الوطنية الديمقراطية أساس دولة الأمة الديمقراطية.

إن المحاولات التي جرت منذ السبعينات وحتى هذا الوقت، لتجديد الفكر القومي بما يتناسب مع التطور الموضوعي وتجاوز الأخطاء النظرية للفكر القومي، تأخذ الآن صفة تجاوز العلمانية الضيقة، والنزعة الشمولية، وتجاهل الاختلاف، والمبالغة بالعامل الخارجي الذي ينزع المسؤولية عما هو عن قوى داخلية فاعلة سلبياً، والاعتقاد بأن التفكير العقل هو المسؤول عن واقع الحال.

هذه النقطة الأخيرة ـ أي مسؤولية «العقل» عما هو قائم والتي استدعت بذل جهد لتحليل «العقل العربي» في بنيته والدعوة إلى تحديثه. وصلت الآن إلى مأزقها النهائي. وذلك أنها عزلت التفكير عن المصلحة. أي لم تدرس التفكير بوصفه تعبيراً عن مصالح متعينة وأقصد بالتفكير هنا طريقة النظر إلى الواقع، بما يخدم استمرار القوى ذات النزوع الضيق في علاقتها بالأمة.

فما اصطلح على تسميته «العقل العربي» الماقبل حداثوي، ليس إلا مجموعة من النزعات الأيديولوجية المعبرة عن مصالح ضيقة.

من هذه الزاوية من الوهم اعتقاد أن علة إخفاق المشروع القومي الحداثوي، قائم في طوباوية أو رومانسية أو أيديولوجية أولا علمية هذا المشروع، أي «العقل» الذي أنتجه. ولا كيف نفسر انتصار أيديولوجيا قائمة على الوهم المطلق كالأيديولوجيا الصهيونية.

إن عدم فهم طبيعة القوى النابذة للحداثة القومية ـ هي التي تكمن وراء عدم فهم التأخر في تحقيق المشروع القومي. ولعمري إن موضوعاً كهذا يحتاج إلى وقفة خاصة. حسبنا القول: إن التناقض لم يتم إطلاقاً بين مصالح أبناء المنطقة العربية، بل بين قوى بنى تقليدية سلطوية أساساً رسم الاستعمار حدودها السياسية ـ الجغرافية.

حداثة ماركسية بلا ماركس:

كانت الماركسية ومازالت أكبر مشروع حداثوي على مستوى العالم، ولم ينج منها مجتمع لا في الشرق ولا في الغرب. لا متقدم ولا متخلف. هذه الظاهرة الأوروبية التي حملت أفكاراً حول العدالة والمساواة وتجاوز العلاقات الرأسمالية بعلاقات اشتراكية ـ شيوعية وجدت في الوطن العربي مجموعة من النخب المثقفة رأت في

مشروع الحداثة الماركسية، خلاصاً من واقع طبقي من جهة ومن تخلف تاريخي من جهة ثانية.

وعلى غرار الأيديولوجية القومية التي تجسدت في أحزاب سياسية، أخذت فكرة الشيوعية تتعين في أحزاب أساسها الفئات المثقفة والوسطى بشكل عام. ولكن ما كان يميز الحركات الشيوعية عن القومية والليبرالية، أنها أصبحت جزءاً من حركة عالمية ومندرجة في مؤسسات الحركة الشيوعية العالمية، التي يقودها الحزب الشيوعي السوفيتي. من الطبيعي أن تستخدم الماركسية العربية كل مفاهيم المعجم الشيوعي. الصراع الطبقي، دكتاتورية البروليتارية، تحقيق الاشتراكية، أزمة الإمبريالية العالمية، التحرر من التبعية، التعايش السلمي، وحدة الطبقة العاملة، وحدة قوى الثورة العالمية، الدول الاشتراكية، الطبقة العاملة الأوربية وأحزابها الشيوعية، حركات في العالم الثالث، الثورة الاشتراكية، بناء الشيوعية الخ الخ.

غير أن تميز الماركسية أي مفاهيمها في حقل مختلف لم يتحقق على نحو جدلي إطلاقاً، لدى أولئك المنتمين إلى الحزب الشيوعي وأخذوا على عاتقهم إنتاج النص النظري ـ السياسي.

كان الهاجس الأرأس للشيوعية العربية هي نقل المجتمع من مجتمع طبقي متخلف إلى مجتمع حديث لاطبقي، من هنا رأت هذه الإيديولوجية أن أمامها مهمتين: تحقيق الاشتراكية أولاً ومن ثم قيام الاشتراكية بعملية تحديث المجتمع وتحريره من التبعية للإمبريالية.

ترتبط الاشتراكية كعملية ثورية، بكفاح الطبقة العاملة ـ نظرياً ـ في المجتمعات الرأسمالية الكلاسيكية. أخذت الشيوعية العربية هذه الأطروحة في صيغتها اللينينية أي وحدة الطبقة العاملة مع الطبقة الفلاحية، ولكن النضال تقوده الطبقة العاملة ذات الصفة الثورية والعلمية والتنظيمية، ولن يكون الانتصار حاسماً إلا بمؤازرة من قيادة الدول الاشتراكية ـ الاتحاد السوفيتي.

في منطلق كهذا سادت النزعة الميكانيكية والإرادوية معاً. أما النزعة الميكانيكية فقد تمثلت بالاعتقاد، بأن الطبقة العاملة العربية هي الطبقة الثورية القادرة، عبر تنظيمها الطليعي أن تحقق الأهداف الكبرى ـ الاشتراكية والتقدم، وبمساعدة من الطبقة الفلاحية. وهذا الاعتقاد ليس إلا نقلاً ميكانيكياً لحالة روسيا إلى واقع جد متخلف. حيث الطبقة العاملة العربية إن وجدت فهي طبقة ضيقة من حيث الكم

فقيرة من حيث الوعي، ولاتشكل في البنية الطبقية العربية لاطبقة بذاتها ولا طبقة لذاتها.

وبالتالي فإن التعويل علي طبقة عاملة تقود كفاح الطبقات المستقلة وخاصة الطبقة الفلاحية، ليس إلا المظهر الأبرز للنزعة التخطيطية التي لاتنظر ديالكتيكياً لعلاقة المنطقي بالتاريخي. وحين بدا أن الطبقة العاملة ليست مؤهلة للقيام بالدور الأساسي في الكفاح الوطني، قدمت ترسيمة جديدة تقوم على تحالف العمال والفلاحين والمثقفين الثوريين.

إن فكرة المثقف الثوري وهو الحداثوي بامتياز، ليس إلا المثقف الذي تحرر من العقلية البرجوازية الصغيرة، وصار حداثوياً بالمعنى الثوري فقط. أما المثقف الحداثوي من النمط المطالب بتسريع عملية التحديث - في الصناعة والزراعة والفكر والديمقراطية، فهذا مثقف حداثوي مناهض للتقدم الاشتراكي الثوري. ولهذا فإن جميع الحركات غير الشيوعية وخاصة القومية منها نظر إليها من قبل الشيوعية العربية على أنها أحزاب البرجوازية الصغيرة.

وحين بدا أن هذه الأحزاب «البرجوازية الصغيرة» هي الأكثر فاعلية في المجتمع، وكانت قادرة على استلام السلطة في أكثر من بلد عربي مهم، وأنجزت على مستوى الواقع عمليات التأميم الشهيرة، وأقامت العلاقة المتحررة مع الدولة الاشتراكية وخاصة مع الاتحاد السوفيتي. استعارت الأحزاب الشيوعية، فكرة طريق التطور اللارأسمالي من المنظرين السوفييت - بوصفه مرحلة انتقالية نحو الاشتراكية حيث يهيء هذا التطور القاعدة المادية، لنمو الطبقة العاملة التي ستقوم بدورها المستقبلي.

وعندي أن فكرة طريق التطور اللارأسمالي كانت مخرجاً إيديولوجيا مناسباً لتبرير أمرين: الأول أن الحركة الشيوعية لاتستطيع أن تتجاهل إنجازات رأسمالية الدولة على المستوى الاقتصادي. والثاني أن رأسمالية الدولة وقد وضعت حداً لنمو الرأسمالية المحلية وأتت على سلطتها من حيث النظام السياسي قد حققت على نحو ما، جزءاً من أهداف الحركة الشيوعية والتي ناصبت الديمقراطية العداء.

فإذا كانت الحداثة الليبرالية تمر عبر الدولة الديمقراطية العلمانية، فإن الحداثة القومية والشيوعية أعلنت عقم الدولة الديمقراطية على الطريقة البرجوازية الغربية.

وفي حين أعلنت الحركة القومية وخاصة في الممارسة فكرة الديمقراطية الشعبية المرتبطة بحكم الحزب أو الجبهة، نظرت الحركة الشيوعية إلى الديمقراطية البرجوازية مرحلة أولية تسمح بحرية التنظيم في الأحزاب، ومن ثم لابد من القضاء على هذه

الديمقراطية عبر سيطرة الطبقة العاملة ـ ديكتاتورية البروليتارية ـ للوصول إلى الديمقراطية الشعبية حيث وحدة الحزب والمجتمع.

لم يكن ديالكتيك ماركس حاضراً في الجهد النظري للحركة الشيوعية. ماهو إيديولوجي صرف حدد آفاق التفكير. ففي حين نظر ماركس إلى الإرادة بوصفها فعل ينقل الممكن إلى واقع، حيث من الضرورة التاريخية أن ينمو أسلوب إنتاج جديد في أحشاء أسلوب إنتاج قديم كي ينتصر، غير أن الحركة الشيوعية رأت أن حرق المراحل، أي الانتقال إلى الاشتراكية دون المرور بالمرحلة الرأسمالية إمكانية قائمة تحققها الإرادة بفعل الدعم الخارجي.

من هذه الزاوية غابت فكرة التراكم التاريخي وكلفت «الثورة» بمهام ليست من مهامها أصلاً، فالثورة على القديم لاتتحقق ماركسياً إلا إذا استنفد القديم مهمته التاريخية. عندها يكون تدخل الإرادة جزءاً من ضرورة تاريخية، لاتحقيقاً لفكرة لاعلاقة لها بالتراكم التاريخي.

بعد هذه التجربة الإيديولوجية الحداثوية بكل ما لها وما عليها نخلص إلى القول: إن الحداثة ما زالت مشروعاً عربياً مؤسساً على فكرة تجاوز القديم، لكنه مشروع يغتني الآن بالمراجعة النقدية، التي تقوم بها التيارات الإيديولوجية الحداثوية، غير أن هذه المراجعة لاتعني إطلاقاً أن نزوعاتها الكبرى قد أفلست. بل على العكس من ذلك أن نزوعاتها تتأسس اليوم على وعي بالعلاقة بين الواقع والممكن والتراكم والتجاوز والإرادة والتاريخ والأمة والعالم والبنية والصيرورة والوعي والواقع ـ المنطقي والتاريخي.

بكلمة أخرى مازلت أعتقد أن الدخول إلى الحداثة لاتتم إلا بوعي ديالكتيكي بكل هذه العلاقات. وبالتالي أسئلة الحداثة العربية هي الأسئلة الصحيحة:

٢ ـ هاجس الحرية:

واجه الوعي العربي النخبوي منذ عصر النهضة وحتى الآن مسألة الإنسان العربي الباحث عن حريته. ولقد أنصب جهد الخطاب الفلسفي العربي المعاصر على وعي هذه المسألة بأشكال متعددة. سواء أكان خطاباً فلسفياً مطعماً بالإيديولوجيا، أو خطاباً إيديولوجياً مندمجاً بالفلسفة.

والحرية بوصفها هاجساً أصيلاً لخطاب الفلسفي، هو الذي يفسر لنا عزوف

الفلسفة عن الاشتغال بالمشكلات الميتافيزيقية الكلاسيكية، كما يفسر لنا لماذا استحضر الخطاب الفلسفي العربي أعلام فلاسفة الحرية في الغرب.

وهو الذي صبغ هذا الخطاب بصيغة خطاب يخف لتغيير العالم وليس فهمه فحسب.

ولعمري أن هاجس الحرية الذي عيّن الخطاب الفلسفي على هذا النحو هو ذاته الذي وحد على نحو أصيل بين الفلسفة والواقع. فتحررت الفلسفة من الشبهة التي ألصقها البعض بها ألا وهي شبهة الإقامة في البرج العاجي.

فنزوع الفلسفة، الذي لايحل ـ في تحقيق مملكة الحرية على الأرض قد وحد بينها وبين النزوعات الأصيلة للبشر. كما توحدت فكرة الحرية مع فكر التغيير، بكل المفاهيم الدالة عليه.

وما الأحكام الصريحة أو المضمرة في خطاب الحرية إلا الدليل على شمول مفهوم الحرية ليمس كل جوانب الحياة. كـ: الحرية تقدم، الحرية صناعة التاريخ، الحرية انفلات الأمة من قيد الآخر، الحرية معرفة الحقيقة دون عائق، الحرية نقد للعالم، الحرية هي الديمقراطية الخ.

أجل تلك هي الأحكام ـ وغيرها ـ أحكام الخطاب الفلسفي العربي المعاصر.

وباستطاعتنا أن نخلص إلى القول، بكل اطمئنان لما نقول، إن مسار الوعي الفلسفي العربي المعاصر هو مسار وعيه للحرية. وإذ نقول مسار وعي الحرية فهذا يعني أنه مسارٌ، شهد ويشهد تعينات لمفهوم الحرية تغتني أكثر فأكثر بالواقع، مسار بدأ بالبحث عن حرية الأمة ويمضي في البحث عن حرية العقل، ثم يتوقف عند حرية المجتمع ويصل إلى حرية الشخص (الإنسان الفرد).

وعلى الرغم من أن مساراً كهذا بصواه التي ذكرنا، هو انتقال من تعين لمفهوم الحرية إلى تعين آخر، غير أنه لم يلغ أبداً التداخل ـ الذي مازال قائماً وبين هذه الأشكال من وعي الحرية. ولم تأتِ أية صوة على غيرها من الصُوى.

وآية ذلك، أن أياً من تعينات الحرية في الوعي، لم تجد طريقها إلى الحياة. فظلت أشكال وعي الحرية كلها حاضرة. بمعزل عن درجة قوة حضور هذا الشكل أو ذاك.

بل إن واقعة كهذه هي التي أبقت الحرية هاجساً أول في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر.

وهاجس الحرية هو الذي عين اتجاهات الخطاب الفلسفي ذاته. ترى: كيف تُصنّف الحرية في الخطابات الفلسفية المتنوعة الأساسية لسنا بصدد القيام بجرد اتجاهات الفلسفة المعاصرة فهمنا ليس التأريخ، وإنما نحن بصدد فض الخطاب الفلسفي في علاقته بالحرية. باستطاعتنا ـ مكثفين المسألة ـ إن نرصد مسار وعي الحرية فلسفياً كما يلي:

أولاً ـ الفلسفة القومية وحرية الأمة:

تقصد ـ أولاً ـ بالفلسفة القومية ذلك الاتجاه النظري في تناول مسألة الأمة العربية من حيث واقعها ومستقبلها. وإعطاء هذه المسألة طابعاً عاماً وشاملاً.

فلقد انصب اهتمام الفلسفة القومية على الدعوة إلى حرية الأمة[1]. منطلقة ـ أي هذه الفلسفة ـ أن مشكلة الأمة الأساسية تقوم في فقدانها لحرية اختيار مصيرها. ومصيرها لايمكن أن يكون معبراً عن ماهيتها إلا إذا كان مصيراً حراً. ولايمكن لمصيرها أن يتعين في حريتها إلا إذا تحررت إرادة الأمة وصارت قادرة على الفعل.

إذاً حريتها قائمة فيما يجب أن تكون عليه، لأن كينونتها القائمة ناقصة بنقصان حريتها.

لقد أقام الخطاب الفلسفية القومي تناقضاً لم يزل دون تركيب حتى الآن: ألا وهو التناقض بين الإرادة والتاريخ.

فالتاريخ قد حال بين الأمة وبين وحدتها وتقدمها وحريتها والإرادة إنما تسعى نحو الانتصار على التاريخ، وصناعة تاريخ جديد لأمة حرة. لقد وضعت الإرادة في الفلسفة القومية في مكان أرفع من مكان التاريخ. وهذا أمرٌ قابل للفهم، إذ يجب أن يخلق الأمل في انتصار الإرادة الحتمي على فوضى التاريخ. فكان من نتيجة ذلك أن رفضت الحتمية التاريخية في مقابل الإيمان بحتمية انتصار الإرادة. فغابت ـ في الخطاب الفلسفي القومي ـ العلاقة الترابطية بين إرادة الأمة وإرادة التاريخ اللاوعية. وصار الارتباط الأساسي قائماً بين حرية الأمة وحرية إرادتها.

إرادة الأمة هنا إرادة أبنائها، فحرية إرادتهم تسبق منطقياً حرية الأمة. حرية الإرادة لحظة أولى ضرورية وجزئية نحو الحرية التامة للأمة.

وسبب ذلك أن حرية الأمة رهن بفاعلية حرة لأبنائها. هذه الفاعلية الحرة توصل

١ ـ انظر كتابنا: العرب بين الأيديولوجيا والتاريخ، دار الأهالي، دمشق، ١٩٩٥.

الأمة إلى اكتمال حريتها. واكتمال حريتها لايكون إلا بتحقيق دولتها القومية الواحدة.

إذاً أخذ الوعي الحر على عاتقه تحقيق الدولة القومية الحرة. والدولة القومية الحرة وحدها القادرة على كبح النفي الخارجي لحريتها. هذا الوعي الجزئي لحرية الأفراد أخذ في الخطاب القومي الفلسفي معنى الطليعة.

والطليعة ـ بمفهومها ـ أي الفلسفة القومية ـ جماعة حرة من البشر، أي تحررت من علاقات ما قبل الأمة، أي امتلكت وعي الأمة بحريتها. وعلى عاتقها يقع عبء تحقيق اكتمال حرية الأمة ـ أي الدولة القومية الواحدة كما قلنا. فاكتمال ماهية الأمة باكتمال حريتها النهائية واكتمال حريتها باكتمال دولتها القومية. إذ ذاك يفضي اكتمال الدولة القومية الحرة إلى حرية الأفراد. لقد أخذ البعض على الفلسفة القومية إنها لاتعدو خطاباً إيديولوجيا، أو هي ـ في أحسن الأحوال خانة صغيرة في البنية الإيديولوجية الأوسع. والحق ان الصعوبة لامحال قائمة إذا ما حاولنا أن نعزل ما هو معرفي عما هو إيديولوجي في الخطاب الفلسفي القومي. وإذا كانت الإيديولوجية وظيفة أساسية من وظائف أية فلسفة كانت، فإن الفلسفة القومية أكثر الفلسفات تعبيراً عن الوظيفة الإيديولوجية.

وما حضور الخطاب الفلسفي القومي في إهاب الإيديولوجيا الفاضح، إلا ثمرة حضور فكرة المصير على نحوٍ شديد. وارتباط فكرة المصير بمصلحة الأمة العليا ـ الدولة القومية الحرة، حيث تنتج وحدة الأمة وحدة الدولة ووحدة المجتمع. أي زوال التناقضات التي تحول دون تحقيق فكرة الأمة الحرة. وفكرة الأمة الحرة ليست أداة تفسير فحسب لواقعة غياب الحرية وإنما هي هدف يجب أن تعيه الطليعة لتغدو فاعلة. ومن أجل توليد الوحدة بين الوعي والفاعلية كان لابد أن يختلط ما هو إيديولوجي بما هو فلسفي محض.

وفي ظني أن إعلاء الخطاب القومي الفلسفي من شأن الدولة القومية، قد أدى إلى الإعلاء من شأن الدولة بعامة بوصفها الأداة الأساسية للنهوض بالأمة، والوسيلة الأرأس لتشكيل المجتمع والأفراد.

وأفضت المبالغة بدور الدولة إلى استصغار لفكرة المجتمع والأفراد. أي أن الدولة القومية الحرة تتناسب مع الاقلال من شأن الحرية الاجتماعية والسياسية والفكرية.

كيف لا والدولة القومية الحرة هي الهوية المطلقة، بينما المجتمع هو حقل

الاختلاف. وبالتالي فإن انتصار الهوية لم يكن يعني في الفلسفة القومية إلا نزع الاختلاف عبر الدولة ذاتها.

لاشك أن الاختلاف الذي خفت الفلسفة القومية لتجاوزه، هو الاختلاف المذهبي عبر فكرة القومية، والاختلاف القطري عبر الدولة الواحدة والاختلاف الطبقي عبر فكرة المساواة، لكن حقل الاختلاف هو أوسع بكثير من مجرد الاختلاف المذهبي أو العشائري أو القطري أو الطبقي، والذي أرادت فكرة الدولة القومية الواحدة القضاء عليه.

فالاختلاف المذهبي هو صورة خارجية للإختلاف بين المجتمع القديم والمجتمع الحديث. والاختلاف الفكري ـ الإيديولوجي لايزول بمجرد قيام الدولة الواحدة. والاختلاف الطبقي الذي يصل حد التناقض لاينتهي بمجرد طرح فكرة المساواة أو الاشتراكية القومية.

هذا ناهيك إن الدولة الواحدة ليست مؤسسة فوق المجتمع، إنما هي عنصر يدخل مباشرة في الصراعات الاجتماعية. وحرية الفرد لاتتحقق بمجرد إنتمائه إلى دولة قومية، بل في نظام سياسي يقوم أصلاً على احترام التعدد وخيارات الناس الحرة.

نخلص إلى القول: إن الخطاب القومي الفلسفي في الحرية هو خطاب في الهوية، والهوية لم تكن تعني سوى نزع الاختلاف.

أما الداعي الحقيقي لتعين فكرة الحرية على هذا النحو فهو ـ كما قلنا ـ النزوع إلى الأمة الحرة في علاقاتها مع الأمم الأقوى. فانتصبت فكرة الأمة الحرة لتأتي على ما سواها من تعينات الحرية.

ثانياً ـ الفلسفة العقلية ـ النقدية وحرية العقل:[1]

نقصد بالفلسفة العقلية ـ النقدية ذلك الاتجاه في الفلسفة العربية، الذي انطلق من ضرورة تحرير ما يسمى «بالعقل العربي» من القيود التي تحد من حريته في التفكير ومواجهة كل أشكال الوعي الماقبل عقلي كالوعي الديني والوعي الخرافي والوعي الإيديولوجي.

ولقد تعينت هذه الفلسفة في خطابات تحديثية وضعية ابستمولوجية. فمرور زمن طويل على طرح فكرة الأمة الحرة دون أن تتعين هذه الأمة في الواقع، قد دفع الخطاب الفلسفي العربي إلى البحث عن علة ذلك.

---

١ ـ انظر، كتابنا، أسرى الوهم، دار الأهالي، دمشق، ١٩٩٦.

فإذا كان الخطاب القومي قد حدد عوائق تحقيق وحدة الأمة ودولتها القومية بعائق خارجي ـ الغرب الاستعماري ـ وعائق داخلي القوى المحافظة والاختلاف المذهبي والعشائري، فإن الفلسفة العقلية ـ النقدية قد رأت علة تخلف العرب عن الاندراج في مستوى تطور الحضارة العالمية الأوربية، إنما تكمن في العقل ذاته. ولما كان العقل علة التخلف فإن إصلاحه عبر نقده هو أداة التقدم، فهو بهذا المعنى العلة والمنقذ.

وهكذا نشأت فلسفة أو خطاب فلسفي أساس انطلاقة تحرير «العقل»، ليمارس هذا العقل المحرر دورة في تحقيق حرية الأمة المتقدمة. ولكن ما العقل العربي هذا الذي تحول إلى علة الوجود السيء، للأمة من وجهة نظر هذه الفلسفة.

قراءة دقيقة للاتهامات التي وُجهت للعقل تفضي إلى تحديد سمات العقل المنقود بما يلي: إنه عقل ميتافيزيقي لم يزل بعيداً عن منجزات العلم ومناهج البحث الاختبارية، وغارق في الخرافة حيث يفسر الواقع بأسباب ما فوقه. هذا العقل الماقبل علمي لايستطيع معرفة العلاقات السببية، ولا هو بقادرٍ على الاستفادة من التجربة الإنسانية. وبالتالي فهو عقل معتقل بقديمه، ولاسيما الدين ـ فلا يستطيع التعامل مع الحياة في تطورها وجدتها.

وهو فضلاً عن ذلك يمنعه تعصبه لإرثه التقليدي من الانفتاح على الآخر، فيتقوقع داخل قديمة ناظراً إلى القديم بأنه أفضل العوالم الممكنة.

أو هو عقل متأثر ميكانيكياً بالغرب، هذا التأثر الميكانيكي يجعله قاصراً من رؤية الخصوصية القومية. إذاً هو عقلٌ مغترب عن الواقع. ولأنه عقل على هذا النحو فإنه قد خسر التواصل التاريخي مع الإرث العقلاني العربي وخاصة الفلسفي، وأحياناً الفلسفي «المادي»، والعقل العربي عقل إيديولوجي ـ أي لاعقلي، ولما كانت الإيديولوجيا من وجهة نظر نقاد العقل العربي ـ وعياً زائفاً، فهذا العقل إذاً زائف مليء بالأوهام التي تبعده عن الواقع الحقيقي، فيغرق في التأملات الذهنية والأهداف الطوباوية.

كما أن العقل العربي عقل لانقدي، وغياب النقد عن فاعلية هذا العقل، أفقدته قدرته على التجديد الضروري.

فظل أسير الترسيمات التقليدية، أسير السلف من الفقهاء والإيديولوجيين ببساطة إن هو إلا عقل لاعقلي.

والعقل العربي إذ قدم على هذا النحو الفاجع ـ فإنهم قد أفقدوه القدرة على التصدي لأية مشكلة والحال هذه.

إذاً السبيل إلى إعادة الفاعلية الحرة للعقل، هو تحرير العقل ذاته من تلك العوائق التي سلبته حريته.

كان من السهل، طبعاً، على الفلسفة العقلية ـ النقدية ـ أن تقدم البديل الجاهز، أي تقديم عقلٍ يأتي على العقل الذي رسموه. وهكذا امتلأ الخطاب الفلسفي العقلي على تلك الصيغ الدالة على العقل الجديد المأمول.

فنقيض العقل الميتافيزيقي هو العقل الواقعي النفعي، وبديل العقل الخرافي هو العقل العلمي، الذي يؤمن بأن العلم سبيل إلى التقدم. أو العقل الوضعي. وبديل العقل المغترب هو العقل الذي يجد نفسه في عالمه. وبديل العقل الفقهي، العقل الفلسفي البرهاني. وبديل العقل اللانقدي هو العقل النقدي. وبديل العقل الإيديولوجي هو العقل العقلي العلمي.

بكلمة واحدة أريد من العقل العربي أن يكون تحديثياً، وضعياً، علمياً، اختبارياً، نقدياً، عقلانياً.

لقد اعتقدت الفلسفة العقلية هذه أنها أقامت قطيعة مع الفلسفة القومية عبر حديثها عن مستوى آخر للحرية ألا وهو حرية العقل. وليس العقل هنا إلا طريقة في التفكير على الأمة أن تنتهجه إذا ما أريد لها تجاوز واقعها.

غير أن هذه الفلسفة ظلت تتحرك في حقل الفلسفة القومية ذاتها. فإذا كانت الإرادة الحرة هي التي تحقق حرية الأمة وتقدمها عند الفيلسوف القومي، فإن العقل الحر هو هذه الإرادة. وفي الخطاب الفلسفي العقلي هذا تحولت الأمة إلى عقل الأمة. أو الأمة العربية صارت عقلاً عربياً.

وإذا كانت الأمة الحرة هي الدولة القومية في الخطاب الفلسفي القومي، فإنها في خطاب الفلسفة العقلية هي العقل الكلي للأمة. وإذا كان الفيلسوف القومي قد خف لاستنهاض روح الأمة، فإن الفيلسوف العقلي قد خف لاستنهاض عقلها، وليس هناك من فرق بين روح الأمة وعقل الأمة. فالروح نائمة يجب أن تستيقظ والعقل نائم هو الآخر يجب إيقاظه.

لقد تحول العقل العربي إلى مسؤول مسؤولية مباشرة عن واقع حال الأمة، ومسؤول مباشرة أيضاً عن مستقبلها المنشود.

فالنزعة الشمولية حاضرة في كلا الخطابين. ولكن والحق يقال إن هناك فرقاً يميز الخطابين عن بعضهما البعض.

فالأمة مهما نظر إليها ومن أية زاوية، تظل مفهوماً يشير إلى واقعة، إلى جماعة من الناس ذات سمات تاريخية وجغرافية وثقافية واثنية مشتركة. حتى ولو كانت هذه الجماعة منقسمة إلى دولٍ وطوائف.

بينما لايشير مفهوم العقل العربي إلى ما هو متعين واقعياً.

والتمايز بين الأمم واقعة لامجال لدحضه، بينما التمايز بين العقول أمر بات زائفاً، بعد أن انتصر مفهوم العقل الإنساني الواحد.

وإذا ما عنينا بالعقل أشكال التفكير ومستويات المعرفة وتنوع الإيديولوجيات، وتعدد المناهج، واختلاف الفلسفات، فالعرب شأنهم شأن أية أمة على ظهر البسيطة، يحوزون على كل التنوع والتعدد فيما سبق وحددناه من العقل.

فالتفكير العلمي قائم إلى جانب اللاعلمي، والعقلاني متعايش مع اللاعقلاني وإيديولوجيات التقدم حاضرة إلى جانب الإيديولوجيات المحافظة، والدين يفعل فعله جنباً إلى جنب مع النزوعات الدنيوية، وبالتالي فإن الحديث عن «عقل» عربي متجانس سواء بالمعنى السلبي المطروح أو الدعوة إلى عقل عربي متجانس، هو نوع من الميتافيزيقا الجديدة.

فضلاً عن أن طرح العقل ونقد العقل على النحو السابق، ينسى الواقع بكل تناقضاته واختلافاته وصراعاته وطبقاته وتاريخيته، حيث تقوم الحرية أو إمكانية الحرية.

إن نسيان الواقع ـ المجتمع والأمة ـ هو الذي أدى إلى هذه النزعة الميتافيزيقية القائمة على تفسير تعقيده بسبب وحيد هو العقل. وبالتالي زالت من ذهن «العقلانيين» العلاقات السببية المتبادلة.

ولقد بحث فلاسفة «عقل الأمة» للبحث عن حريتها في هوية جديدة تقوم على وحدة «العقل» أي التفكير.

ببساطة ظلت الهوية هاجسهم، وطرحت على أنها النقيض المطلق للاختلاف، وتحولت الهوية إلى عنصر إيجابي والاختلاف إلى واقعة سلبية لابد من تجاوزها.

وهنا بالذات لانجد فرقاً كبيراً بين من يقول إن حرية الأمة في هويتها القومية الواحدة، وبين من يقول إن حريتها تتحقق في هويتها العقلية.

ولعمري إن مفهوم الهوية ليس النقيض لمفهوم الاختلاف وليس مفهوم الاختلاف سلباً للحرية.

بل على العكس من ذلك إن حقل الحرية هو حقل الاختلاف. فالهوية شعور بالإنية في تعيناتها المتعددة، سواء في الأمة أو في الجماعة أو في الطبقة أو في الشخصية الفردية. والهوية تغدو سلباً للحرية حين تخف هوية من الهويات إلى تجاوز الاختلاف في الهوية على نحو قسري. لتكوين كل متجانس من التنوع الأصيل في المجتمع أو الأمة.

وعلى أية حال أمرٌ كهذا محال أصلاً. وإن حصل نشوء نوعٌ من السيطرة لجماعته، وراحت تفرض هوية واحدة على التنوع، فهذا لن يقود إلا إلى الاستبداد المؤقت.

من المفهوم جداً لماذا خف الفيلسوف القومي لمقارعة الاختلاف، فهو إنما أراد أن يتجاوز الاختلاف القطري والمذهبي والعشائري لتحقيق وحدة الأمة القومية. أو بكلمة أدق أراد أن تنتصر الإرادة الجمعية للأمة على سلطة القطري والمذهبي والعشائري، ولتحقيق هوية الانتماء القومي على ما عداها من هويات ما قبل الأمة. وهذا نزوع مشروع تاريخياً، وإن كان ليس بمقدوره إزالة الاختلاف داخل هوية الأمة.

ولكن أنّى للإختلاف أن يزول في عالم الفكر «العقل» وتحقيق هوية فكرية وعقلية، متجانسة في هذا الكم الهائل من تنوع المصالح والرؤى والبنى.

ثالثاً ـ الفلسفة الاجتماعية والحرية في المجتمع:[1]

أقصد بالفلسفة الاجتماعية: ذلك الاتجاه الذي يرى في المجتمع مساحة تناقضات واختلافات وسيطرة، ناظراً إلى الحرية بوصفها صراع إرادات تنتمي إلى فئات وطبقات اجتماعية متنوعة.

ولما كان المجتمع مكمن جميع التناقضات الطبقية والسياسية والإيديولوجية والقيمية، فلقد ارتبط مفهوم الحرية في الفلسفة الاجتماعية بحل التناقضات الكابحة للحرية.

إن التناقض الأساسي في المجتمع ـ من وجهة نظر هذه الفلسفة هو التناقض الطبقي. يفضي التناقض الطبقي إلى سيطرة طبقة ما على الطبقات الأخرى وتأخذ هذه السيطرة صيغة الدولة الطبقية. وقد نظر إلى مثل هذه السيطرة على أنها سلبٌ لحرية الطبقات المسيطر عليها.

وتأسيساً على ذلك تعينت الحرية في خطاب الفلسفة الاجتماعية في أمرين: حرية

١ ـ انظر كتابنا، مقدمة في التنوير، دار معد، دمشق ١٩٩٦.

الكفاح الطبقي «النضال الطبقي» من جهة وزوال الاضطهاد الطبقي من جهة أخرى. ولا يزول الاضطهاد الطبقي إلا بزوال أداة السيطرة الأساسية ألا وهي الدولة. ولما كانت الطبقة والدولة واقعتين تحيل كل منهما إلى الأخرى، فلا بد من السيطرة على أداة الدولة التي تنجز مهمة الاجهاز على الطبقة المسيطرة كلياً، فيتحرر المجتمع على نحوٍ شبه كامل.

لكن الدولة هي لحظة مؤقتة في سيرورة تعين الحرية لأنها تظل تحمل طابعاً طبقياً، ولاتزول إلا بزوال الطبقات كلية.

وهذه الطريقة في التفكير طريقة ماركسية، لكنها طريقة أوسع من مجرد طرح ماركسي كلاسيكي. إذ نظر إلى الحرية من زاوية مفهوم الصراع الطبقي من قبل العديد من الفلاسفة، الذين لاينتمون مباشرة إلى الماركسية كفلسفة مادية جدلية ومادية تاريخية.

أي برزت فكرة الحرية دون ارتباط بالشيوعية أو بدكتاتورية البروليتاريا، ومع ذلك تحركت في إطار المساواة المفقودة بين البشر. ولاشك أن الانطلاق من مفهوم المجتمع لصياغة مفهوم الحرية تطورٌ أرقى، على المستوى العلمي والعملي من الانطلاق من فكرة الأمة أو العقل.

وذلك لأن المجتمع متعين بكل ثراء التناقضات والسبب، والقوى ذات المصالح المتعددة.

وهذا ما أعطى الحرية صيغة أكثر تعيناً من قبل.

وإذا كانت فكرة الدولة كحل للتناقضات، حين تؤول للقوى المضطهدة تاريخياً واجتماعياً، ظلت سارية في نمط من التفكير كهذا، فإن التناقضات غير الطبقية قد أفضت إلى مفهوم آخر، لدولة ترعى حرية الاختلاف ألا وهي الدولة العلمانية. لقد نشأت فكرة الدولة العلمانية كنزع للاختلاف المذهبي - الديني وإقراراً بحرية العقيدة الدينية. فلكي تتحول العقيدة الدينية إلى شأن شخصي كان لابد من عزل الدين عن الدولة، ومنعها من أن تستقي منه سلطات تشريعية وتنفيذية وقضائية.

وهكذا تحولت العلمانية إلى أساس فلسفي لحرية المعتقد. لكن حرية المعتقد لاتزيل اختلاف المصالح والإيديولوجيات المعبرة عنها.

وبارتباط بحرية التعبير عن المصلحة والإيديولوجيا وممارسة الحق المرتبط بهما استعارت الفلسفة الاجتماعية مفهوم المجتمع المدني الغرمشاوي. يحيل مفهوم المجتمع

المدني إلى حرية تنظيم الاختلاف في أوجهه المتنوعة. فلم يعد مفهوم الدولة قادراً على ضمان حرية المجتمع، بل علي العكس، فقد دلّت التجربة التاريخية أن الدولة لاتكف عن أن تكون أداة كبح. ولأنها كذلك طرح المجتمع المدني كأداة كبح لأداة الكبح ذاتها، أي الدولة. إن الاختلاف هنا قد حاز على حريته المنظمة عبر الحزب والنقابة والنادي والجامعة ومكان العبادة الخ. دون أن تبتلع الدولة هذا كله، ودون أن يتحول الاختلاف إلى منطلق لصياغة هوية واحدة.

إن الفلسفة الاجتماعية في طرحها الحرية على هذا النحو، شكلت عتبة للانطلاق إلى تأكيد الحرية في الاختلاف وتجاوز الحرية في الهوية، ومهدت الطريق لتبلور الفلسفة الديمقراطية.

أقصد بالفلسفة الديمقراطية تلك التي جعلت من الإنسان الواقعي ـ حاضره ومصيره هاجسها الأول، طارحة إياه في حقل الحرية الأوسع.

فليست الفلسفة الديمقراطية هي تلك التي تدعو ـ فقط ـ إلى النظام الديمقراطي، فلا أعتقد أن الديمقراطية بحاجة الآن إلى فلسفة لانجاب قناعة أفراد المجتمع العربي بها.

الفلسفة الديمقراطية هي التي تكشف عن الحرية بوصفها إمكانية مخنوقة بفعل آليات القمع المتنوعة، وتكشف على الفاعلية الضرورية لنقل هذه الإمكانات إلى واقع.

ولأن الفلسفة الديمقراطية هي فلسفة الممكن فهي أبعد ما تكون عن تقديم منظومة حقيقة مطلقة، لا يأتيها الباطل من خلفها أو من بين يديها. بل تقدم حقائق موضوعية نسبية تغتني دائماً عبر عملية الكشف المتواصل، والنقد الذي لايقف عند حدٍ.

لكنه نقد لاينظر إلى الاختلاف بوصفه نفياً أو خصماً للحقيقة، أو للحرية، بل يجعل من الاختلاف مناسبة لتعميق وعيه بالواقع وبالممكن.

من هنا فإن الفلسفة الديمقراطية ـ من حيث هي فلسفة حرية الإنسان، عدمية تجاه الواقع المعاش، أساسها قول «لا» التي لن تقيم تصالحاً أبداً مع الواقع. وإن عدم التصالح مع الواقع هو النتيجة المنطقية للنظر إلى الإنسان كإمكانية، كحرية لاتكف عن إنتاج نفسها في كل آن وزمان.

إنها ـ أي الفلسفة الديمقراطية ـ فلسفة التمرد ذاته، إنها وهي تقيم علاقة عدمية مع الواقع تحول اللا إلى موقف إيجابي من العالم.

فالفيلسوف الديمقراطي ـ ليست فيلسوفاً ذاتياً متشرنقاً في ذاته الضيقة، فهو لاينشغل بالزائف من المشكلات. وليس فيلسوفاً لامبالياً فاقداً للأمل في تغيير العالم

وغارقاً في لامعنى الوجود. بل هو فيلسوف الانحياز الدائم إلى مشكلات العالم الحقيقية، من مشكلات الأمة إلى مشكلات المجتمع إلى مشكلات الشخص إلى مشكلات التفكير. وهو بهذا الاطار فيلسوف المعنى.

وليس الفيلسوف الديمقراطي داعيةً أخلاقياً، بل داعية حق إنساني.

بكلمة واحدة إن الفلسفة الديمقراطية هي التركيب الأرقى لفكرة الحرية في سيرورتها الفلسفية.

فلا حرية للأمة دون حرية خيارات أبنائها، ولاحرية لأبنائها دون حريتهم في الممارسة العملية والنظرية، ولا حرية للممارسة العملية والنظرية دون حرية المجتمع، ولا حرية للمجتمع دون حرية الشخص، ولا حرية للشخص دون حرية الخيارات الواعية، والخيارات الواعية هي وعي الاختلاف وتناقضاته وصراعاته.

وتجدر الإشارة إلى أن الفلسفة الديمقراطية ـ وهي تشق طريقها اليوم عبر النقد لأشكال وعي الحرية السابقة عليها ـ فهي بالوقت ذاته تعبير أصيل عن مواجهة الواقع الراهن للعرب، حيث تعاني الحرية من كبح شديد من تلك الوقائع التي اتخذت طابعاً صنمياً. من صنمية الدولة السياسية، إلى صنمية التاريخ والإرث الاجتماعي، إلى صنمية النصوص.

إذ ذاك فإن الفلسفة الديمقراطية هي التحرر ذاته من أية صنمية تستبد بالإنسان العربي، وتجعل فاعليته مقهورة. إنها فلسفة الإنسان المقهور.

O O O

الباب الثاني

مسائل الراهن العربي

مقدمة: القضية الفلسطينية مرة أخرى

قلنا في دروب الوعي إن أسئلة الحداثة العربية هي الأسئلة التي مازالت صحيحة. لكن الأجوبة إنما تغتني لسببين تعين المشكلة في زمان آخر، وارتقاء الوعي بالمشكلة ثانياً. والقضية الأهم إن بين مشكلات ومسائل وأسئلة الراهن العربي تداخل من الصعب نزعه إلا في مستوى التحليل المؤقت، لكن من ذا الذي يعزل قضية فلسطين عن قضية التجزئة، ومن ذا الذي يعزل قضية التجزئة عن قضية السلطة، ومن ذا الذي باستطاعته أن يعزل قضية السلطة من مسألة الثقافة،... الخ.

إننا إذ نتصدى لمسائل الصهيونية والقضية الفلسطينية والثقافة والهوية والتنمية والسلطة القطرية، فإنما نحاول أن نجدد الأجوبة على أسئلة مضى على طرح بعضها قرن من الزمان وعلى أسئلة مضى على طرحها نصف قرن. لكن أسئلة مازالت حاضرة والأجوبة نظرياً وعملياً عليها - يتوقف مصير العرب.

○ ○ ○



الصهيونية: اغتراب التاريخ في الإيديولوجيا

يكاد يجمع أغلب مؤدلجي الحركة الصهيونية، رغم الأطياف التي تميز بعضهم عن بعض، إن «التاريخ اليهودي» يخضع لغائية مسبقة، فلا شغل للتاريخ إلا أن يعيد نفسه عبر «وقائع» «وأحداث» لتحقيق غاية، هي في الأصل قابعة في عقل إله، قبل أن يجري التاريخ ويصبح تاريخاً.. فليس التاريخ ـ عندهم ـ إلا موظفاً صغيراً لدى وعد إلهي؛ غاية التاريخ القصوى أن يحقّقه. وإذا ما تحققت فكرة الوعد الإلهي حاز التاريخ على اكتماله. والوعد الإلهي أرض موعودة بمشيئة إلهية. لقد تحقق الوعد الإلهي في لحظة غارقة في القدم؛ لكن «الأغيار» قد عاندوا الإرادة الإلهية؛ وسطروا تاريخاً آخر للأرض الموعودة ـ فلسطين، تاريخاً يمتد من القرن السادس قبل الميلاد حتى القرن العشرين الميلادي. إن ستة وعشرين قرناً من الزمان لهو زمان زائف، بشعوبه ووقائعه وحضارته لالشيء إلا لأنه تاريخ آخر.

ووجود الآخر في الأرض الموعودة وجود مؤقت. وإذا كان وجود الآخر نفي «لليهودي»، فإنه بنفس الوقت، قد ولد فكرة الحنين إلى الأرض الموعودة. وهي الفكرة، التي يقول الصهيوني عنها، إنها قد رافقت اليهودي عبر تاريخه الطويل، وستقوم بدور المحرك لتاريخه، وحالت بينه وبين الاندماج مع من عاش بين ظهرانيهم. يرسم الصهيوني شموئيل ايتنغر الصورة التالية لتاريخ اليهود: «الصلات بين «الشعب» اليهودي وأرض إسرائيل تكوّن واحدة من أغرب الظواهر التاريخية في تاريخه الطويل. وهي ظاهرة قد لانقع على نظير لها في تاريخ أي شعب من الشعوب. هذا الشعب ـ «أي اليهود» شأنه شأن كل شعب محمل بالتاريخ، تضيع بداياته بين الأساطير الملحمية والمعطيات المتناقضة، ولكن حساسيته التاريخية الحادة ومحافظته الأمينة على تراث الأقدمين.. والأهمية المعطاة لأحداث ما قبيل الخروج من مصر في إخراج شخصيته القومية إلى حيز الواقع، أتاحت كلها لشعب «إسرائيل» أن يكوّن منذ عصر بعيد، وجداناً قومياً عميقاً. هذا الوجدان عبرت عنه التوراة قبل سواها، فكان له على طبع الشعب أثر حاسم خلال سائر القرون».

هذا الوجدان القومي سيرافق اليهود على مرّ التاريخ وتظل فلسطين، كما يقول

ايتنغر - هي الأرض الموعودة. ويمسي وجود شعب إسرائيل في أرضه متعلقاً بنقاوة دينه وكمال خلقه. تظهر قوة هذه الأفكار عند «الاحتلال» البابلي «لأورشليم» وهدمهم الهيكل عام ٥٨٦ ق.م. وهي الكارثة الأولى.

تجيء الكارثة الثانية بتدمير الهيكل الثاني على أيد الرومان عام ٧٠ م. فتزيد من شوق اليهود إلى الخلاص، في فلسطين وفي المنفى.

ثم كان الفتح العربي لفلسطين في القرن الثامن، فسهل العلاقات بينها وبين يهود المنفى، وحافظت البلاد على مكانها الممتاز في الوجدان القومي، وفتحها لايشكل حقاً فيها. وكان الوعاظ والمتصوفة يفسرون خرابها على أنه أمارة من أمارات الخلاص المقبل: فذلك التراب لايؤتي ثماره إلا لملّاكه الشرعيين. إلى ذلك، كان ثمة تسليم ضمني بأن إقامة اليهود في الخارج وإن طالت أجيالاً، ليست في عين الشرع سوى منفى مؤقت، كانوا فيه مضطهدين أو محترمين.

ثم يتابع ايتنغر رسم اللوحة قائلاً: «أما التعبير عن الحنين المضطرم إلى الوطن الضائع، كما البرهان الثابت على استمرار الضيق بالمنفى، فنقرأهما في الحركات الخلاصية»، إذ أن يقظة هذه الحركات ترافق وضع الأقلية اليهودية ودينها في العصور الوسطى.

وأما الاضطهاد الذي مورس على اليهود في أوروبا فكان ينظر إليه اليهود بوصفه آلام ولادة الخلاص. فكل تغير في الوضع السياسي القائم كان يمكن أن يعني بداية النداء. لذا أيقظت الحروب الصليبية والغزو المغولي وفتح القسطنطينية أملاً مداره أرض «إسرائيل». ثم جاءت ضربة بالغة القسوة حلت باليهود، هي طرد اليهود من إسبانية عام ١٤٩٢م، فاقتُلعت أكبر الجاليات اليهودية في أوروبا من جذورها وأوسعتها تحطيماً، لكنها أدت إلى نهضة روحية، فتركز العديد من اليهود في فلسطين أوحى بأن مغزاه هو اقتراب الخلاص، لذا قامت محاولة لإعطاء وضع الأمة الديني طابع القداسة بالعودة إلى الرسم الكهنوتي في الأرض المقدسة.

وخلال النصف الثاني من القرن السابع عشر جرى رد الأمل بخلاص «إسرائيل» في العودة إلى صهيون، فكانت استجابة اليهود إلى ملك مخلّص هو شبتاي زفي، استجابة عبرت عن قوة الأمل في العودة إلى بلاد «إسرائيل».

وفي القرن الثامن عشر هاجم أتباع التنوير الأديان وظهرت نزعة الاندماج لدى اليهود، ولكن هؤلاء لم يكونوا إلا أقلية في أوروبا الغربية والوسطى، ولم يكن لهم

وجود في أوروبا الشرقية ولا في أفريقيا الشمالية ولافي الشرق الأوسط، وبدا فشلها ظاهراً في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، حيث ظهرت الصيغة الجديدة لعودتهم إلى أرض إسرائيل ـ ألا وهي الصهيونية[1].

يشير هذا النص الصهيوني النموذجي إلى الصراع بين حدين: فكرة الخلاص والعودة من جهة والتاريخ الواقعي من جهة أخرى. بل ويقوم التناقض بين إرادتين إرادة الفكرة العصية على الزوال وإرادة التاريخ المنافية لهذه الفكرة.

وبظهور الصهيونية واحتلال فلسطين تنتصر الفكرة على التاريخ. وفي هذا كله لم يطرح الصهيوني على نفسه الأسئلة الصحيحة:

ترى لماذا كانت الصهيونية ظاهرة أوروبية؟ ولماذا ساعد الاستعمار الأوروبي الصهيونية على احتلال فلسطين؟ وفي عدم طرح هذين السؤالين إنما يريد أن يبقى الصهيونية و«إسرائيل» خارج التاريخ.

أجل لماذا تحوّل الغربي «اللاسامي» إلى مناصر لليهودي «السامي»؟ ولماذا انتصرت الصهيونية في عصر الاستعمار ولم تنتصر قبل هذا التاريخ، إذا كانت فكرة الخلاص على هذا النحو من القدم؟

الصهيونية كظاهرة أوروبية نشأت زمانياً مع المرحلة الإمبريالية الأوروبية. واليهودي الأوروبي إنما طمح لمكان له في التركة العثمانية. يقول لنا التاريخ ما يلي: منذ أن استقل محمد علي باشا بمصر، راوده طموح وراثة الدولة العثمانية، وبدت في الأفق إمكانية ولادة دولة جديدة في الشرق العربي وخاصة بعد أن وصلت جيوش إبراهيم باشا إلى أبواب الأستانة.

الدولة العثمانية العاجزة عن وضع حد لطموحات محمد علي أهابت بالانكليز، الذي هم الآخرون وجدوا في حركة محمد علي عرقلة مخططهم في المشرق. فقضوا على طموحات حاكم مصر. وفي عام ١٨٨٢م احتلوا مصر.

بعد الحرب العالمية الأولى وانهزام الدولة الطورانية، نكثت بريطانيا بوعودها للعرب واقتسمت المنطقة مع فرنسا. وأصدرت وعد بلفور وقد نصت المادة الثانية من صك الانتداب على فلسطين: أن من مسؤولية الحكومة المنتدبة خلق الشروط الإدارية والاقتصادية التي تكفل إنشاء «الوطن القومي اليهودي». وتحدثت المادة الرابعة من

١ ـ شموئيل اويتنفر، «الشعب اليهودي وأرض إسرائيل» من كتاب «من الفكر الصهيوني المعاصر» بيروت ١٩٦٨، ص ٤١ ـ ٤٩.

صك الانتداب عن حق الجمعية الصهيونية، والتي أصبحت الوكالة اليهودية، في الشورى ومعاونة الانكليز في إدارة شؤون البلاد. أما المادة السادسة فأوصت بتوفير سبل الهجرة اليهودية إلى فلسطين وتمليكهم أراضي الدولة والأراضي البور. ثم أوصت المادة السابعة بحق اليهود في الحصول على الجنسية الفلسطينية.

في عام ١٩٢٠م عين صموئيل مندوباً سامياً في فلسطين وعين اليهود في مراكز عليا بدوائر الجهاز الاستعماري، واعتبرت اللغة العبرية لغة رسمية في فلسطين، إلى جانب اللغة الانكليزية والعربية.

وكي يسهل على بريطانيا التصرف بفلسطين، لم تعين حكومة للبلاد. وبفضل بريطانيا ارتفع عدد المستعمرين اليهود في فلسطين من خمسين ألفاً عام ١٩١٨م إلى ستمائة وخمسين ألفاً عام ١٩٤٧م. وارتفعت ملكية اليهود من الأراضي من ٦٥٠ ألف دونم عام ١٩١٨م إلى مليونين وسبعة وخمسين ألف دونم من مساحة فلسطين، البالغة سبعة عشر مليونٍ وأربعة مائة وخمسة وثمانين ألف دونم.

هذه الوقائع المعروفة هل كان يمكن أن تتم لولا استعمار بريطانيا لفلسطين!

لقد أدركت بريطانيا بخبث شديد أهمية تحويل الحركة الصهيونية إلى وسيلة من وسائل سيطرتها على المنطقة. أي أنها لم تقدم حلاً لمشكلة يهودية آنذاك لأن مشكلة كهذه لم تعد قائمة أصلاً. بل حلاً لمشكلاتها مع المنطقة. في وقت فقد المستعمر إرادته في تحقيق طموحاته الوطنية. بل قل إن مصالح الغرب الإمبريالي، قد خلق لليهود في فلسطين مشكلة دائمة مع السكان الأصليين للبلاد. لأنه على دراية كاملة بأن خلق جسم غريب، في منطقة ذات هوية عربية سيبقى بؤرة الصراع قائمة. وفي تكوين الغرب الإمبريالي دولة لليهود في فلسطين، قد حول العلاقة بين الغرب ويهود فلسطين إلى علاقة السيد بالعبد. الغرب هو السيد الذي لافكاك للعبد من سيادته، فإسرائيل وجدت بفعل قرار خارجي وستظل موجودة ما دام هذا الخارج ضامناً لوجودها.

لقد أوجد تاريخ أوروبا «إسرائيل» في وقت كانت العرب فيه أمة مستعمرة. وظلت إسرائيل مستعمرة، بإرادة أوروبية ـ أمريكية. تقل أو تكبر وظيفتها وفقاً لشروط الهيمنة الأوروبية على المنطقة.

إن الصهيوني يعي على نحو ضمني وصريح أحياناً، أنه قد انتصر بفضل قرار خارجي وإرادة الغير. وإنه مهاجر من الخارج احتل مكاناً لسكان هم الشرعيون، وأنه

مازال مرتبطاً بإرادة خارجية، ومازال عرضة لرفض شبه مطلق من قبل العرب والفلسطينيين، ولهذا كله فإن هاجس الاستمرار بالبقاء في فلسطين مازال مسيطراً عليه. هاجس كهذا هو الذي يبقيه عبداً في علاقته بالسيد الأوروبي ـ الأمريكي.

بل إن هذا الواقع يجعله الوحيد في العالم الذي يطلب الأمن من الآخر. بل ومن الآخر الذي يناصبه العداء. إنها لمفارقة حقاً، أن يطلب السارق للملك الأمن من صاحب الملك.

وهذا ما يجعل الصهيوني يفكر بمصيره فقط، دون التفكير بمصير الآخر الذي حاول نفيه مرتين، مرة في مستوى الطرد ومرة في مستوى اللغة، وهذا ما دحضه التاريخ إلى الأبد.

اغتراب اليهود في نفي الآخر:

في البحث عن عصبية توحد بشراً متعددي القوميات والإقامة ويدينون باليهودية، خف الصهيوني لخلق وعي بالهوية خارج شروط تكونها الموضوعية.

ففكرة الوعد الإلهي والخلاص والعودة لاتستقيم إلا بوصفها فكرة شعب واع لهويته. ولكن أنّى لليهودي أن يعي هويته أنه شعب خارج مقومات الشعب؟

كان لابد للصهيوني أن يؤكد التمايز عن الآخر. وليس الآخر هو العرب بل هو جماع الإنسانية. تمايز كهذا ليس موجوداً في الواقع، إذاً لابد من البحث عنه في عالم آخر، إنه عالم التوراة. في التوراة وحدها يجد الصهيوني جواباً على سؤال الهوية. ففي عصر نشوء الوعي القومي وتكون الأمم، أبرز فلاسفة الأمة عوامل تكونها: الأرض، اللغة، التاريخ، المصالح الاقتصادية، الخ. وهذه العوامل الضرورية لامعنى لها إلا بوجود جماعة مستقرة تحوز عليها. ولما لم يجد الصهيوني ما ينطبق على اليهود من هذه العوامل راح يبحث عن طريق آخر، فلم يجده إلا في التوراة.

التوراة إذاً عامل توحيد بوصفه تاريخاً خاصاً ذا مصدر إلهي مقدس، فقام بعملية وصل تعسفية بين كتاب قديم وحاضر مختلف.

ففي غياب الأرض الواقعية ـ حيث توزع اليهود على أصقاع مختلفة، خلق الأرض الوهمية ـ الأسطورية. أرض يحن إليها، إنه يقر، أي الصهيوني، بغرابة هذه الصلة، لكنه يحول هذه الغرابة إلى امتياز. يقول شمعون بيرس: «الصلات بين الشعب

اليهودي وأرض إسرائيل واحدة من أغرب الظواهر في تاريخه الطويل. فالتوراة هي الوطن الأم للشعب اليهودي»[١].

فالانفصال الواقعي بين الأرض والتاريخ يزول عبر الترابط بين الأرض والتوراة. في هذه النقطة لايختلف الصهيوني العلماني عن الصهيوني المتدين.

الأرض الموجودة في التوراة توحد اليهود من أجل العمل للعودة إليها، لأن «ليس لليهودي في أرض الشتات وجود حقيقي»[٢] وفي العودة تتحقق وحدة التاريخ والجغرافيا. ولكن الأرض الموعودة مسكونة بأصحابها، بآخر لم يرتكب يوماً بحق اليهود أي نوع من الاضطهاد على غرار الغربي، ولا مشكلة هنا، لأن التوراة قالت كلمتها النهائية بهذا الصدد. لم يكن الأمر يحتاج إلى جملة «الآخر غير موجود». الموجود صار غير موجود. أي أن وجوده الواقعي ليس حقيقياً، إنه مجرد وجود عابر لايحوز على اعتراف التوراة، أو أن أرض فلسطين خالية حتى من وجود الفلسطيني. حتى في الوقت الذي بدأ فيه الفلسطيني يكافح، ظل نفي الفلسطيني قائماً. ففي عام ١٩٦٩م قالت غولدا مئير: «لم يكن هناك شيء اسمه فلسطينيون، متى كان هناك شعب فلسطيني مستقل في دولة فلسطينية.. ليست القصة هي أنه كان في فلسطين شعب فلسطيني، يعتبر نفسه شعباً فلسطينياً، ونحن أتينا ورمينا هؤلاء الفلسطينيين خارجاً وأخذنا بلدهم منهم، فإنه لم يكن لهم وجود. وفي الواقع، ليس هناك أية هيئة تمثل وتتحدث بلسان ما يسمى الفلسطينيين»[٣].

«فإنه لم يكن لهم وجود». نفي مطلق، لكنه نفي لن يستمر طويلاً. لا لشيء، إلا لأن التاريخ الواقعي أصدق من التوراة ومن الجمل الفارغة.

ويستفيق الصهيوني أخيراً على وجود الفلسطيني، ويعترف أن ظلماً قد لحق بالفلسطينيين. ولكنه في لحظة وعي مأزوم لايقوده اعترافه إلى الاعتراف بالحق الذي يملكه. فصار لديه وجود الآخر مسلوباً الحق بالوجود. أي أن وجود الفلسطيني وجود بذاته وليس لذاته. الوجود بذاته لايحق له أن تكون إرادة تعين وجوده. بل هو بالذات ـ أي الصهيوني ـ هو الذي يقرر صورة وجود الفلسطيني. إنه لنفي في صورة أخرى. فالفلسطيني لايرى معنى لوجوده خارج فكرتي العودة والدولة. في العودة تصحيح

١ ـ انظر، شمعون بيرس، يوم قريب ويوم بعيد، من كتاب الفكر الصهيوني المعاصر، ص ١٣٧.
٢ ـ انظر، الفكرة الصهيونية والنصوص الأساسية، بيروت ١٩٧٠م، ص ٣٠٣.
٣ ـ إسرائيليون يتكلمون، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت ١٩٧٧.

لمجرى التاريخ، وفي الدولة امتلاك لحقوق المواطنة. يعلن الصهيوني قائلاً: «ولكن ما حصل قد حصل، ليس بوسعنا تغيير الماضي لأجل الحاضر»[1] هكذا يكتب بيرس في «الشرق الأوسط الجديد» وليس نسيان الماضي عند بيرس، إلا نسيان ما جرى، ومصادرة حق العودة. لم ينس أبداً أن الفلسطيني قد شرد، وهي لحظة وعي بوجود الآخر. ولكن «وإن ما جرى القبول بها ـ أي بالعودة ـ فسوف تمحو الطابع القومي لدولة إسرائيل وتحيل الأغلبية إلى أقلية، وبالنتيجة لامجال للقبول بهذا المطلب لا الآن ولا في المستقبل»[2].

إذاً ما يقرر حق الشعب الفلسطيني هو الطابع القومي للدولة «اليهودية» لا الشعب ذاته. وقس على ذلك فكرة الدولة الفلسطينية، التي يخشى الصهيوني عاقبتها. إذا ما الآخر ـ الفلسطيني، بمعزل عن حق العودة وتقرير المصير بدولة يحوز فيها على حق المواطنة؟

بل ويبرز فقدان الآخر حقه حتى داخل الدولة التي تعطيه جنسيتها. فالفلسطيني لايملك فيها حقوقاً ثلاثةً: حق الإقامة وحق العمل وحق المساواة[3].

لاشك أن وعياً جديداً بحق الآخر يشق طريقه داخل المجتمع اليهودي، لكنه وعي أقلية، فما زالت النزعة العنصرية العرقية ـ القومية هي النزعة الأكثر حضوراً في مجتمع مغلق على ذاته ـ إنه الغيتو الجديد.

ومرة أخرى نسأل: كيف تأتي لليهودي الذي عاني من التمايز العرقي في لحظة من لحظات تطور أوروبا القومي، أن يغدو عنصرياً ـ عرقياً؟ مرة أخرى الجواب في البحث عن عصبية تسعى لتوحيد ما هو غير قابل للتوحيد. فكما كانت الأرض الموعودة، عامل تجاوز غياب الأرض، فإن العرق الواحد تجاوز للاثنيات المختلفة التي ينتمي إليها اليهود. فاليهودي واقعاً هو سلافي وألماني وكردي وحبشي الخ. الذي لايجد بدأ من العودة إلى التوراة، وإلى أسطورة السلالة اليهودية هي قائمة في الكتاب «وطن اليهود الأصلي». يقول أحد المؤدلجين الصهاينة وهو غافني: «عنصر شعب إسرائيل هو أفخر العناصر لأن تكون عن طريق انتقاء الأفضل في كل جيل، فآدم الأول خلقه بنفسه كان كاملاً في غاية الكمال، قد كان لآدم أولاد كثيرون، وكان أحسنهم شات، وقد

١ ـ شمعون بيرس، الشرق الأوسط الجديد، ص ١١.

٢ ـ شمعون بيرس، المرجع السابق، ص ١٥٦.

٣ ـ انظر، إسرائيل شاحاك، التاريخي اليهودي، الديانة اليهودية، وطأة ثلاثة آلاف سنة، دار بيسان، بيروت ١٩٩٥، ص ١٤ ـ ١٥.

وقع عليه الخيار كي يستمر عنصر آدم الأول ويتكون منه شعب إسرائيل. وكان لشات أولاد كثيرون أحسنهم أنوش الذي اختير ليستمر العنصر.. وكان لنوح ثلاثة أبناء وأحسنهم سام، وأحسنهم سام، وكان أحسن أبناء سام أرفكشاد وأحسن أبناء أرفكشاد كان سليح، وهكذا دواليك. وكان لإبراهيم ابنان وهما اسحق واسماعيل، وقد وقع الخيار على اسحق، وأبناء اسحق هم يعقوب وعيسو، وكان يعقوب هو الأفضل، وقد اختير ليواصل العنصر. وكان أبناء يعقوب كلهم أخياراً، ولم يكن من داعٍ لانتخاب واحد منهم»[1].

وهكذا تكوّن العرق الأفضل من بين جميع العروق، ولم يعد هناك حاجة بعد يعقوب لتكوين الأفضل، فكل اليهود ـ أحفاد يعقوب ـ جميعهم أخيار. وهذا العرق الأفضل، باختيار إلهي، عصي على الاندماج، بل وقاوم دعوة الاندماج حتى تلك التي ظهرت بين اليهود. لقد استمر العرق رغماً عن التاريخ.

من الصعب على من يعتقد بأنه من الأصل السلالي الأفضل، وأنه ينتمي إلى عرق حددته الإرادة الإلهية، وأنه جزءٌ من جوهر لايتغير، ولا يبلى، إلا أنه يناصب الآخر الكره. يظهر هذا الكره في علاقة المستوطن وأتباع غوش ايمونيم بالفلسطيني، وهو موجود في كتاب نتنياهو «مكان تحت الشمس»، كما يتعين في السياسة التي انتهجتها الحكومات الإسرائيلية المتعاقبة.

لاشك أن تعريف اليهودي وفق السياسة الرسمية ذاتها، يدحض هذا الادعاء الايديولوجي اللاتاريخي لفكرة العرق، المتسلسل من آدم وفق القانون الإسرائيلي ـ كما يقول شاحاك ـ يعتبر الشخص يهودياً: «إذا كانت أمة يهودية أوجدته لأمه أو جدة أمه يهودية الديانة، أو إذا تحول الشخص إلى اليهودية بأسلوب ترضى عنه السلطات الإسرائيلية، وبشرط أن لايكون هذا الشخص قد تحول عن اليهودية إلى أية ديانة أخرى، لأن السلطات اليهودية لاتعود تعتبره يهودياً في هذه الحالة»[2] إذاً أين هو العرق الصافي والمختار.

ولكن الإنسان يصبح ذا امتياز أفضل إذا ما اعتنق اليهودية. ولهذا ـ يعلق إسرائيل شاحاك قائلاً: «إن أفراد قبيلة في بيرو، إذا تحولوا إلى اليهودية، أصبحوا يعتبرون يهوداً، وصاروا مواطنين إسرائيليين ولهم الحق في الانتفاع بحوالي ٧٠٪

١ ـ انظر، أحمد برقاوي، أسرى الوهم، الأهالي، دمشق ١٩٩٦.

٢ ـ إسرائيل شاحاك، المرجع السابق، ص ١٣ ـ ١٤.

من أراضي الضفة الغربية وحوالي ٩٢٪ من أرض إسرائيل، المخصصة رسمياً لمصلحة اليهود فقط»[1].

أي مجرد أن يصبح الفرد يهودياً، فإن له الحق بمصادرة حق الآخر، بأرضه ومياهه وبيته.

نزعة عنصرية تقوم على الدين ما زالت تصرخ بثنائية السامي واللاسامي.

الثنائية الزائفة ـ السامي واللاسامي وإعادة إنتاجها:

منذ أن ظهرت نزعة الكره لليهود في أوروبا، والتي أطلق عليها مصطلح اللاسامية، والصهيوني يرى في كل معارضة للسياسة العنصرية نزعة لا سامية. وحين يقف العربي في وجه الصهيونية ويقيم تمايزاً بين اليهودية والصهيونية، يعلن الصهيوني «نتنياهو» أن الهجوم على الصهيونية نزعة لا سامية جديدة. انطلاقاً من فكرة زائفة مفادها أن كل يهودي هو صهيوني بالضرورة. ولما كان كل صهيوني هو يهودي سامي، فإن العربي هو صورة أخرى عن الأوروبي اللاسامي إذ يعاند الصهيونية.

والقول بأن النزعة اللاسامية هي نزعة تمتد من القرن السادس قبل الميلاد وحتى اللحظة الراهنة، فكرة أيديولوجية صرفة إنما المراد منها أن تظل فكرة العداء للآخر قائمة طالما أن الآخر لن يكف عن أن يكون لا سامياً. هذه الفكرة الأيديولوجية، التي يدحضها التاريخ، تجعل الصهيوني متحفزاً دائماً لمواجهة خطر مزعوم عصي على الفهم. وهو خطر اللاسامية.

فما هذا المرض المزمن الذي تعاني منه بعض الشعوب والذي لا شفاء منه والذي يدعى اللاسامية.

أهو من قبيل المعتقد الديني العصي على الزوال؟.

فعلى مر التاريخ شهد العالم صراعات أثنية ودينية وقومية وأيديولوجية وطبقية وصراعات بين دول وحروب الخ ولكن ما من أحد من المؤرخين أو العلماء الاجتماعيين فسروا هذا الصراع على أنه يقول على كره مسبق. فالعداء بين الأمم والشعوب لاحق للصراعات وغالباً ما يزول بزوالها. والصراعات مجرد أن تفهم في حقل التاريخ الواقعي تنحي التصورات الميتافيزيقية جانباً.

١ ـ إسرائيل شاحاك، المرجع السابق، ص ١٢.

لكن الصهيوني مصر على تفسير التاريخ بفكرة خارج التاريخ ألا وهي العداء للسامية.

إن العربي بعامة عدوٌ للصهيونية بلا شك، لكنه لم يحمل في يوم من الأيام عداء قبلياً لليهود. وهو إذ يقيم تمايزاً بين الصهيوني واليهودي، فله أسبابه الثقافية والتاريخية والواقعية. في المستوى الثقافي الديني، فإن اليهودية في نظر العربي المسلم دين سماوي شأنها شأن المسيحية والإسلام. وأغلب ملوك اليهود هم في الثقافة العربية الإسلامية أنبياء. واليهود فضلاً عن ذلك من أهل الكتاب، ولهذا ترى أسماء ملوك اليهود أسماء منتشرة عند العرب كموسى واسحق ويعقوب وداود وسليمان الخ واستمرار العرب بتسمية أولادهم بأسماء ملوك اليهود حتى الآن، أي رغم ظهور الصهيونية واحتلالها فلسطين هو دليل على غياب النزعة العدائية لليهودية.

ما الذي سيقول الصهيوني لمؤرخ عربي معاصر كتب يقول: «وجاء داود وتقدم صفوف المقاتلين، وداود بإيمانه بالله وعزيمته الصادقة تقدم، وقتل داود جالوت.. وهزم الكنعانيون، فإن إيمان داود بنصر الله هو الذي دفعه لقتال هذا الجبار»[1].

لماذا يقف مؤرخ عربي إلى جانب داود اليهود معه ضد جالوت الكنعاني و«الكنعانيون» في وعي العربي أجداده؟

على المستوى الواقعي ـ التاريخي الحديث والمعاصر ـ ناهيك عن القديم ـ هاجر مائة ألف من يهود أوروبا إلى الدولة العثمانية بما في ذلك الولايات العربية. وكان نظام الملة حامياً لليهود وغيرهم من الملل. ولقد كان يهود العراق مستقلين في شؤونهم الدينية وإدارة مؤسساتهم الخيرية، وطبق عليهم بعد عام ١٩٣٢م نظام الخدمة الإلزامية أسوة بكافة العراقيين. وظل اليهود في سوريا يحتلون مراكز هامة في التجارة والحرفة قبل أن يقعوا فريسة الدعاية الصهيونية. وكان منهم نائب في البرلمان عام ١٩٣٦ ـ ١٩٤٧م، وقد استنكر قرار تقسيم فلسطين وقام يهود دمشق وحلب خلال حرب ١٩٤٨م بجمع التبرعات للشعب الفلسطيني. وكذا الأمر في لبنان الذي عاش فيها عام ١٩٢٤م ٦٢٦١ يهودياً وكان المجلس المحلي في بيروت يتولى إدارة شؤون الطائفة اليهودية. فكان منهم التجار والصيارفة والحرفيون والموظفون.. الخ وسكن مصر عام ١٩٤٧م ٧٠,٠٠٠ يهودي معظمهم في مدينتي القاهرة والاسكندرية، وعاشوا

---

١ ـ إبراهيم المسلم، لمحات من القضية الفلسطينية، ودور الملك عبد العزيز آل سعود، الرياض ١٩٨٥م، ص ٣٠.

متساوين بالحقوق والواجبات، ولم يعرف في تاريخ مصر أن قامت أي حوادث طائفية.

وكان يعيش في اليمن في مطلع القرن العشرين ٣٠ ألفاً وبلغ عددهم عام ٤٨ ما بين ٤٥ ـ ٥٠ ألفاً، وقد تمتعوا بقدر من الاستقلال في إدارة شؤون حياتهم وعباداتهم، وعاشوا في المدن اليمنية وأقام بعضهم بين القبائل ولم يتميزوا أبداً إطلاقاً في عاداتهم وتقاليدهم وزيهم عن أهل البلاد. وبرعوا في إطار الحرفة كالصياغة والتطريز والزخرفة وصناعة الأسلحة وسك العملة.. الخ، وظلوا بمنأى عن الصراع بين الأئمة الزيدية والدولة العثمانية، وعاش يهود ليبيا، الذي قدر عددهم ١٩٣٨م بـ ٣٠ ألفاً بيسر نسبي وكانت نسبة التعليم عندهم عالية. أما في تونس التي بلغ عدد اليهود فيها عام ١٩٤٦م مائة وخمسة آلاف فقد شهد اليهود فيها ازدهاراً كبيراً ـ وتضامنوا مع حركة الدستور الجديد من أجل الاستقلال، واستلموا بعد الاستقلال مناصب هامة ومنحوا حق الانتخاب والترشيح في المجلس التأسيسي والمجالس البلدية. ولم يكن وضع اليهود في المغرب بأقل جودة منه في تونس، وقد بلغ عددهم عام ١٩٤٧م حوالي ٢٣٣ ألفاً تقريباً، معظمهم سكان مدن وثلثهم في الدار البيضاء. وقد تمتع اليهود في كل العصور بحياة متسامحة وبعدالة ومساواة بوصفهم مواطنين، وبعد الاستقلال كان منهم الوزراء والموظفون والنواب وأنشأوا عام ١٩٥٦م رابطة الرفاق.

لماذا عاش عشرات الآلاف من اليهود في المنطقة العربية دون أن تمارس ضدهم أية انتهاكات، لسبب بسيط، كان المجتمع ينظر إليهم أولاً كمواطنين وثانياً كأصحاب كتاب أي كأقلية دينية لها حقوقها.

وفي الوقت الذي كان اليهود العرب يعيشون مطمئنين متساويين في بلدانهم العربية كان اليهود في أوروبا، قبل مرحلة التسامح، يعانون الاضطهاد الطائفي مسجونين في الغيتو. فالغيتو والنزعة اللاسامية ظاهرتان أوروبيتان لم يشهد الوطن العربي لهما مثيلاً، ولقد جلبت الحركة الصهيونية الويل لهؤلاء اليهود فاقتلعتهم من أوطانهم وبيوتهم وتجارتهم وحرفهم، لتزويدها بقوة العمل والعدد المطلوب لإنشاء الدولة العنصرية، أما الصهيونية فهي ظاهرة أوروبية، كما قلنا، لم تنشأ في الوطن العربي. إنها إيديولوجيا وليست ديناً، إيديولوجياً وظفت المقدس الديني لتحقيق مآربها العنصرية والاستيلاء على فلسطين، فكيف لنا ألا نميز بين اليهودي

والصهيوني، أنّى للعربي الذي لم يعش تناقضاً طائفياً مع اليهود أن يساوي بين معتنق اليهودية ومعتنق الصهيونية.

ولأن العربي ينطلق من حقيقة واقعة ألا وهي حقيقة اختلاف اليهودي عن الصهيوني، فإنه يرى في اليهود الإنسانيين الأوروبيين جماعة تقف إلى جانبه. ففي عالم الثقافة العربية الراهنة يحتل اسبينوزا وماركس وداروين وفرويد وانشتين ومكسيم رودنسون ونعوم تشومسكي وغيرهم وغيرهم مكانة مرموقة. والعربي لايضفي على الصهيونية شيئاً من عنده إطلاقاً، لا على المستوى الإيديولوجي ولا على مستوى الممارسة. فنقاوة العرق، وشعب الله المختار، وتفرد التاريخ والعودة والخلاص إنما هي مفاهيم الإيديولوجية الصهيونية المتعينة بعشرات الخطابات الزائفة، واستعمار الأرض واحتلال فلسطين وارتكاب المجازر وطرد السكان الأصليين والممارسات الهمجية اللاإنسانية، كلها وقائع فذة قل نظيرها في عالمنا الراهن. هل يريد الصهيوني منا أن نحب الصهيونية وأن لانرى ولايرى العالم فيها حركة عنصرية. هل يريد نتنياهو من ٥,٥ ملايين لاجئ ومليونين تحت الاحتلال أن يعلنوا أن الصهيونية حركة تحرر قومي؟

هل يريد الصهيوني أن ينظر العربي إلى إسرائيل التي قامت على حساب احتلال الأرض، من مصر وسوريا والأردن ولبنان على أنها دولة ذات إيديولوجية إنسانية؟ هل يريد الصهيوني أن يقنع العربي الذي عاش في فلسطين دون انقطاع، منذ فتح فلسطين في القرن السابع وحتى القرن العشرين، أن لاحق له في هذا الوطن، هذا ناهيك عن أن أجدادنا الكنعانيين قد سكنوا فلسطين قبل أن يطأها العبرانيون؟

أجل نحن لم نخترع عنصرية الصهيونية اختراعاً إنما العنصرية لسان حالها: إنها الصورة الأخرى للنازية، لا بأس هنا نجري المقارنة التالية بين الخطابين الصهيوني والنازي.

يقول هتلر: «نحن الاشتراكيين القوميين محافظون على القيم الآرية على هذه الأرض، ومن هنا ندرك لماذا يقع على عاتقنا عبء كبير» أما هعام فيقول: «إن الأمة اليهودية التي اختارها الله والمنتشرة في أصقاع العالم تملك رسالة خاصة».

يقول هتلر: «إننا نقود الصراع من أجل وجود عرقنا وشعبنا وانتشاره، نقود

الصراع كي يتمكن شعبنا ـ وبشكل عملي ـ من أن يحقق تلك الرسالة التي حملها إياه خالق الكون».

أما ناحوم ساكلوف فيقول: «يعتبر اليهود ـ دون شك ـ أكثر العروق سمواً وعظمة من جميع الأمم الحضارية في العالم».

ويؤكد ماسك ما يلي: «إن اليهود يملكون همة عالية، وخصائص عظيمة أكثر من الأوروبي المتوسط، ودون أن نذكر أولئك الآسيويين أو الأفارقة الخاملين..».

أما هتلر فيقول: «لست على ثقة من أن هذه التي تسمى قوميات مضطهدة «الهند ومصر» والمندرجة تحت العروق السفلى، قادرة على أن تقهر إنكلترا، ولا أريد لشعبي أن يوحد مصيره من مصائر هذه القوميات».

يقول بن غوريون: «لقد قلدنا التاريخ صفات نادرة ـ أخلاقية وعلمية وهذا هو الذي يعطينا الحق بأن نكون شمعة وسط القوميات الأخرى».

أما هتلر فيقول: «الآري هو بروميثيوس الإنسانية التي منح رأسه العبقري من قبل الإله، ولهذا له الحق أن يشعل النار الأولى للعقل الإنساني».

وأعلن رافين غاسير في مؤتمر للصهيونيين قائلاً: «إن طموحاتنا ومثلنا تختلف عن طموحات ومثل العالم كله، ولهذا فنحن مختلفون عن الآخرين، وأقول بحماس نحن فوق جميع العالم ولايمكن لواحدة منها أن تقارن بنا».

يصرخ الصهيوني قائلاً: الشعب اليهودي شعب سام وظاهرة تاريخية فريدة.. الخير صفة الإنسان الأعلى القومية الأعلى، والتي تملك القوة من أجل إغناء حياتها، التي تملك الإرادة في أن تصبح سيدة الكون، ودون أن تحسب حساباً كم سيكلف هذا غالياً وجماهير الموجودات السفلى، الشعوب السفلى دون أن تحسب حساب الكوارث التي سيتعرضون لها من جراء ذلك..

ويردد النازي هتلر هذا الصراخ حين يقول: «فيما يتعلق بالشعب الألماني فيجب القول: إن ألمانيا لايمكن أن تحقق أهدافها إلا بوصفها دولة عظيمة عالية، يجب أن نمضي قدماً إلى الأمام فلنا الحق في اكتساب أرض جديدة، ليس حقاً فقط بل هو واجب، فبدون أرض جديدة يحكم على الشعب العظيم بالموت، لاسيما عندما يتعلق الأمر بالشعب الألماني العظيم «لا بالشعب الزنجي».

ويقول جابوتسكي: «فلسطين يجب أن تكون لليهود، واستخدام الوسائل

الضرورية لإقامة دولة يهودية عنصر هام ولازم في سياستنا، يعي العرب الآن ما سنصنع بهم وماذا نطلب منهم، يجب أن نخلق أمراً واقعاً يجب أن يفهم العرب أن عليهم أن يغادروا أرضنا وينزحوا إلى الصحراء». ويعيد مناحيم بيغن ما علمه إياه أستاذه فيقول: «إذا ما اتجهنا نحو الشمال نجد الأرض الخصبة لسوريا ولبنان. وإلى الشرق منها تنبسط أودية الفرات ودجلة ونفط العراق وفي الغرب بلد المصريين، ولن تكون لنا إمكانية لنتطور دون أن نحل مشكلاتنا الإقليمية من منطلق القوة لنجبر العرب على الخضوع».

وعلى نفس الوتر يعرف هتلر: «طبعاً لا أحد يعطينا الأرض بإرادته، إذاً فنحن على حق في استخدام القوة من أجل الحفاظ على قوميتنا مهما كانت النتائج ـ يجب أن نستخدم القوة للحصول على ما يمكن الحصول عليه إلا بها».

هذا هو الخطاب الصهيوني بشحمه ولحمه، فما وجه الغرابة في النظر إلى الصهيونية بوصفها حركة عنصرية، وبالتالي ليس النظر إلى الصهيونية كحركة عنصرية، اتهاماً كاذباً أو نكتة تافهة كما يرى نتنياهو أو نزعة لاسامية، والحق إن اللاسامية الآن هي واحدة من أكثر الأكاذيب وقاحة، يقول الصهيوني العنصري بعد خمسين سنة يبدو التشهير بوصف الصهيونية بالعنصرية هو نفس التشهير الذي أشاعته النازية ونفس تلك اللاسامية.

ولكن برداء جديد، إن اللاسامية لم تختف من العالم بعد الكارثة، بل أصبحت أكثر خدراً في استخدام المصطلحات القديمة التي تثير الارتباك اليوم.. وبما أنه لاتوجد في أيامنا هذه أسوأ من كلمة عنصري، تستخدم هذه الكلمة بدلاً من كلمات الإساءة القديمة مثل قتلة المسيح المرابي المتآمر الدولي»[١].

ولكن لماذا تظهر نزعة لاسامية عند العرب الساميين. ماذا يقول الصهيوني عن اليهود الناقدين للصهيونية؟

«نحن منظمة نرفض الصهيونية وطموحها إلى القوة، لأنها بهذا ستكون القارة قبور لشعبنا» (المنظمة اليهودية العالمية).

لقد دخلت الحركة الصهيونية، سلف إسرائيل الإيديولوجي وحجر أساسها حالة من الأزمة تقترب من الانهيار ـ وليم تسوكرمان «من يكمن لليهود شراً فما عليه اليوم إلا أن يتمنى لهم شيئاً واحداً، هو أن تظل دولة إسرائيل قائمة وأن

١ ـ نتنياهو، مكان تحت الشمس.

تمضي الصهيونية قدماً في خلق الاضطرابات مع اليهود في العالم كله». «هرمان ديبون».

«إلى متى يريد هؤلاء المتعصبون الصهيونية أن يمضوا في تشويه موقف اليهود في العالم لصالح مطالبهم الخيالية القومية» (ماكوب باتكن).

أنا لا أوصف بأنني مناهض للصهيونية فحسب ـ ولا أعتقد أن هناك كثيرين يفوقونني مناهضة للصهيونية. بل إنني أقول إن التحالف مع الصهيونية أمر رديء جداً من الناحية السياسية.

يجب تجريد اليهود الإسرائيليين من صفاتهم الصهيونية وستحذو حذوهم طبيعة الدولة مهما كانت.

أجل فإن إسرائيل الصهيونية والحركة الصهيونية سيسببان كارثة لا لليهود الإسرائيليين فحسب، بل ستحل الكارثة باليهود في العالم كله لايعنى مجرد تجريدهم من إنسانيتهم أيضاً، فالصهيونية تحول اليهود في جميع أنحاء العالم إلى خدمة الرجعية، لا للرجعية الإسرائيلية فحسب بل وللرجعية العالمية كذلك «إسرائيل شاحاك».

كل ما قيل قيل على لسان يهود يجعلهم لا ساميين أيضاً؟ إنّا وقد رأينا وجه الشبه الشديد بين النازية والصهيونية، لنرى أن كل من هو ضد النازية هو منطقياً وبالضرورة ضد الصهيونية، ولا يمكن للمرء أن يكون معادياً للنازية ومؤيداً للصهيونية بنفس الوقت، ففي ذلك خرق للمنطق الصوري والضروري الذي هو منطق التفكير.

إن التاريخ المفترى عليه في الأيديولوجية الصهيونية، لقادرٌ على تحرير نفسه، فمنطقه الذاتي أقوى من أشكال سجنه الأيديولوجية. إذ للوقائع في النهاية لغتها. إن باستطاعة الأيديولوجيا أن تحرف التاريخ مرة، لكن انتقام التاريخ لذاته لامحال واقع.

وإذا كان مأزق الواقع يقود إلى مأزق الوعي، فإن الخلاص. لايكون إلا بوعي المأزق. وإنا لنعتقد أن الصهيونية هي بحد ذاتها مأزق وعي شديد. ولهذا فإن تحرر اليهودي من الصهيونية مقدمة ضرورية لتحرير وعيه بذاته ووعيه بالآخر، التحرر من الصهيونية تحرر من الوهم الذي أنجب ومازال ينجب الكوارث على المنطقة.

وإذا كان اليهودي في فلسطين يريد حقاً سلاماً، يحرره من فكرة الخوف من المصير

الأسود الذي يشكل هاجسه الأول، فهذا لن يتم إلا إذا تحرر من فكرة تقرير مصير أسود للآخرين.

غير أن تحرر الوعي من الوهم ليس أمراً إرادياً حراً فحسب، بل هو ثمرة واقع ينجب وعياً كهذا. أو بكلمة أخرى إن الكفاح الإنساني للفلسطيني وللعرب بعامة هو الذي يوقظ النائمين من سباتهم.

○ ○ ○

قضية فلسطين: دروس الماضي والطريق إلى المستقبل

مضى على ولادة القضية الفلسطينية نصف قرن ونيف، لكن السؤال حاضرٌ:

ترى ما الذي يجعل قضية وطنية مضى على ولادتها قرن من الزمان، وعلى احتلال الجزء الأكبر منها نصف قرن وعلى، احتلال البقية اثنتان وثلاثون سنة وكأنها مولودة للتو؟

لاشك أن سؤالاً كهذا يكتسب أهمية أكثر، إذا ما نظرنا إلى سيرورة الإخفاق العربي ولاسيما في تعينها الراهن، ذلك أن الإخفاق لم يحل بين القضية وبين حضورها.

أليس في حضورها هذا دليلٌ على قوتها الداخلية وتأثيرها، الذي لايكف يخلق أشكالاً متعددة من الرفض، رغم قوة الأطراف الساعية لإنهائها على نحو متعارض مع منطق التاريخ.

أليس في المحاولات الجارية الآن عربياً وعالمياً وفلسطينياً معلماً من معالم التناقض بين منطق التاريخ وفعل الإرادة.

ثم أليس الحل في إيجاد نوعٍ من التطابق بين الإرادة والتاريخ؟

ليس من شأن إرادة العجز أن تطرح أسئلة كبرى كهذه الأسئلة لأنها بالأصل تعيش باللحظة الحاضرة فقط، فتتعلق بهذه اللحظة وما يتفتق عنها من تفكير جزئي يسد أبواب الممكن التاريخي.

ولهذا فإنّا نرى أن الوعي التاريخي بالقضية والذي يستند إلى وقائع موضوعية صلبة، من شأنه أن يسهل عمل الإرادة الوطنية للوصول إلى غايتها النهائية غير المتناقضة مع منطق التاريخ.

الوعي التاريخي يبدأ من فهم ما جرى حتى الآن. وأن نفهم يعني أن نحيط بكل الشروط الموضوعية والذاتية، التي خلفت الأحداث التاريخية المتعاقبة على القضية.

فالقضية فلسطينية ولادةً هي بنت الماضي القريب فما حقيقة هذا الماضي الذي جرى؟

الماضي القريب جملة عناصر متشابكة قامت كلها بأدوار مترابطة العنصر الأوربي العنصر العربي والعنصر الفلسطيني.

ففي نهاية القرن التاسع عشر كانت أوروبا ـ بريطانيا وفرنسا وألمانيا بخاصة قد أحكمت قبضتها على العالم من حيث هي قوة إمبريالية عسكرية اقتصادية جبارة، صارت معها قادرة على تقسيم العالم بوصفه مناطق نفوذ. واقعة لاتحتاج إلى إسهاب في الشرح، في قلب هذه الإمبريالية العالمية التاريخية، نحو السيادة والهيمنة نشأت الحركة الصهيونية بوصفها ظاهرة أوربية قحة حاملة فكرة الاستعمار.

ودون أن نفهم الصهيونية كظاهرة أوربية، لانستطيع إطلاقاً أن نفهم ما تحقق على الأرض. ينتج عن أوربية الظاهرة أن الصهيونية قد امتلكت مستوى التقدم الأوربي مادياً ومعنوياً، ممارسة وخطاباً استراتيجية وتكتيكاً.

بما أن الصهيونية بارتباطها بالحركة الاستعمارية استفادت من قوة وسيطرة الدولة الاستعمارية، حين ربطت نفسها بأشكال من التحالفات مع الدول الاستعمارية، وخاصة مع القوة التي غدت سائدة ألا وهي الاستعمار البريطاني، وفي الوقت الذي وجدت الصهيونية في بريطانيا سبيلاً لتحقيق استراتيجيتها، باستعمار فلسطين إلى جانب بريطانيا ومن ثم العمل لاحقاً على قيام دولة يهودية بمساعدة الاستعمار، فإن بريطانيا وجدت في الصهيونية سبيلاً لوجود حليف دائم لها يشكل أداة لاتتغير، لتنفيذ مآربها في المشرق ولنقل أعداد من اليهود من أوروبا إلى فلسطين، دون التفكير بالمصير اللاحق لليهود.

وأننا لواجدون في نكبة فلسطين لتكوين دولة غريبة تفصل المشرق العربي عن مصر، سياسة معادية للعرب واليهود على حد سواء.

وآية ذلك أن بريطانيا قد خلقت بؤرة توتر دائمة ـ وهي تعرف ذلك مسبقاً ـ تستنفذ طاقات العرب وتجعل من اليهود طعماً دائماً.

نقول ذلك حين ندرك تماماً أن بريطانيا قد شهدت منذ استعمارها لفلسطين، وحتى خروجها منها ذلك الرفض الفلسطيني والعربي للاستعمار اليهودي الاستيطاني. وكانت تدرك أيضاً أن الصراع لن يقف عند حدٍ إطلاقاً، ولأنها كانت تدرك ذلك فإنها قد حققت المطلوب من قيام دولة يهودية ـ صهيونية في فلسطين، بهذا المعنى نفهم قولنا إن بريطانيا كانت في حقيقتها معادية للعرب وليهود أوروبا على حدٍ سواء. والعماء الأيديولوجي الصهيوني لقادة الحركة الصهيونية حال بينهم وبين رؤية المصير اللاحق لما يخفون للقيام به.

بالمقابل كانت العرب منذ نهاية القرن التاسع عشر قد فقدت قدرتها على تقرير المصير اللاحق وخاصة بعد هزيمة الدولة العثمانية ـ التركية وتقسيم بلاد الشام والعراق بشكل خاص إلى منطقتي نفوذ بريطاني ـ فرنسي. كان الاستعمار الأوروبي أصلاً سابقاً على زوال الدولة العثمانية وانفصال الولايات العربية في بلاد الشام والعراق من هذه الدولة. فالخليج وجنوب اليمن ومصر والجزائر قد خضعت للاستعمار المباشر منذ القرن التاسع عشر.

كانت الحركة القومية العربية قد ضُربت ضربة قومية أثناء الحرب العالمية الأولى، بطعنة مزدوجة طعنة التتريك وما رافقها من تعسف وإعدامات، وطعنة البريطانيين حين تحايلوا على الحركة القومية بتعاملهم مع شريف حسين، الذي لم يسمح له همه الشخصي أن يحقق على نحو واضح الأهداف الحقيقية للعرب.

وفضلاً عن غياب النخبة العربية التي قادت عملية الكفاح القومي للاستقلال عن الدولة العثمانية ـ المتركة. فقدت المنطقة الشامية العراقية وحدتها أي وحدة قرارها السياسي وقدرتها على تقرير مصيرها موحدة.

وليس هذا فحسب، بل إن التقسيم قد فرض موضوعياً تقسيم الكفاح، فصارت كل مستعمرة عربية تكافح من أجل استقلالها مع وجود نية مبيتة لدى المستعمر لإنشاء كيانات مستقلة أصلاً. وهذا ما حرم الكفاح العربي ـ وخاصة في المشرق من وحدة الأهداف ووحدة الممارسة فكان أن جرى الكفاح الفلسطيني ـ رغم الدعم العربي ـ مستقلاً بذاته، وهيهات أن يقاوم قوتين متحدتين قوة الحركة الصهيونية وقوة الاستعمار البريطاني.

كان الكفاح الفلسطيني محكوماً ببنية المجتمع الفلسطيني الفلاحي أصلاً، الخارج تواً من السيطرة العثمانية، لكن هذا لم يمنع تكون الوعي الصحيح لدى النخب، نقصد الوعي بخطورة الحركة الصهيونية، كما لم يمنع من قيام هبات ثورية كان آخرها ثورة ١٩٣٦.

كانت المؤتمرات تعقد دون أية نتائج عملية، إذ ظلت نتائجها حبراً على ورق.

ففي عام ١٩١٩ عقد المؤتمر الفلسطيني في القدس لمناقشة أخطار الحركة الصهيونية، وعقد المؤتمر الفلسطيني الثالث، لأن الثاني منعت عقده بريطانيا وأعلن المبادئ الثلاثة للحركة الوطنية الفلسطينية:

١ ـ شجب السياسة الصهيونية الداعية لإقامة وطن قومي لليهود.

٢ ـ رفض الهجرة اليهودية.

٣ ـ إقامة حكومة تمثيلية وطنية.

وأكد المؤتمر الرابع قرارات المؤتمر الثالث عام ١٩٢١.

وفي عام ١٩٢٢ عقد المؤتمر الفلسطيني الخامس في نابلس وصاغ الميثاق الوطني الشهير الذي أعلن: «نحن ممثلي الشعب العربي الفلسطيني في المؤتمر العربي الفلسطيني الخامس، نتعهد أمام الله والتاريخ والشعب على أن نستمر في جهودنا الرامية إلى استقلال بلادنا وتحقيق الوحدة العربية بجميع الوسائل المشروعة، وسوف لن نقبل بإقامة وطن قومي يهودي أو هجرة يهودية».

وفي عام ١٩٢٣ عقد المؤتمر الفلسطيني السابع في يافا الذي رفض المعاهدة الأنغلو ـ عربية، التي عقدت بين الملك حسين بن علي وبريطانيا والتي نظر إليها المؤتمر على أنها مناقضة لحقوق الفلسطينيين ومصالحهم.

وفي عام ١٩٣١ تداعى الزعماء المسلمون بناءً على نشاط المفتي إلى عقد المؤتمر الإسلامي.

وفي الوقت الذي أبرزت فيه هذه المؤتمرات الإحساس الوطني بالخطر الصهيوني على فلسطين، لكنها بنفس الوقت أبرزت تناقضات حركة التحرر الوطنية الفلسطينية. حيث برزت الاتجاهات المتعددة في المواقف من الاستعمار البريطاني. من داعٍ إلى رفض أي تنازل أو التعاون مع بريطانيا، إلى قابل بالمقترحات البريطانية الداعية إلى حقل الصراع، كما أبرزت هذه المؤتمرات الصراع على زعامة الحركة الوطنية بين العائلات التقليدية الفلسطينية.

وإلى جانب هذه المؤتمرات نشبت أشكال متعددة من الانتفاضات بدأت في عام ١٩٢٠ بانتفاضة القدس ويافا وفي ١٩٢٩ قامت هبة البراق وحركة الكف الأخضر التي بدأت بنداء الثورة المسلحة ضد الانكليز، والتي تطورت إلى انتفاضة كبرى عمت كل فلسطين عام ١٩٣٣ وأعقبت هذه الانتفاصة ثورة القسام والتي استشهد فيها في عام ١٩٣٥ هذا الثائر الكبير وثورة القسام مهدت لثورة ١٩٣٦ التي استمرت حتى عام ١٩٣٩.

إن العودة إلى كفاح الشعب العربي الفلسطيني الآنف الذكر والذي توج بفشل ثورة ١٩٣٦ تكشف لنا عن الحقائق التالية:

أولاً: لم يكن هناك تناغم وتقابل بين الكفاح السياسي والكفاح العسكري. ففي الوقت الذي كانت فيه الحركة السياسية الفلسطينية مشرذمة إلى شيع وغير متفقة على استراتيجية كاملة وأهداف كبرى وممارسة عملية، كانت الهبات الثورية العملية تفتقد إلى قيادة سياسية تحولها إلى فعل مثمر.

ولو أخذنا ثورة ١٩٣٦ أنموذجاً لمثل هذا الانفصال، لرأينا أنه في الوقت الذي كانت فيه الثورة مشتعلة والعسف الإنكليزي على أشده كانت بعض الزعامات الفلسطينية تبحث عن لغة مشتركة مع البريطانيين وتسوية، كما تريدها الصديقة المستعمرة.

ثانياً: عدم قيام تحالف كفاحي عربي مشرقي، مما أضعف الحركة القومية العربية. بل إن أحد عوامل إجهاض ثورة ١٩٣٦ التعامل مع أنظمة عربية وليدة لا حول لها ولا قوة ومرتبطة بالمستعمر ذاته.

فالنداء الشهير الذي وجهه ملوك السعودية والأردن والعراق، لإنهاء الإضراب ولإخماد الثورة والاعتماد على «النيات الطيبة لصديقتنا بريطانيا العظمى التي أعلنت أنها ستحقق العدالة» هكذا بالحرف قد امتثلت له القيادة السياسية ما سهل على بريطانيا فيما بعد، ممارسة أبشع أنواع التنكيل بالشعب العربي الفلسطيني.

ثالثاً: الثقة العمياء بالبلد المستعمر والبحث عن وسيلة منطقية لإقناع بريطانيا بعدم مساعدة الحركة الصهيونية.

إذاً لقد تضافرت عوامل أربعة لإفشال أكبر ثورة عربية ضد المستعمر وأطولها:

١ ـ البطش الشديد للاستعمار مع بقائه موضوع ثقة، من قبل بعض القيادات السياسية الفلسطينية والعربية.

٢ ـ التآمر الرسمي العربي لدول غارقة في التبعية.

٣ ـ ضعف وهشاشة القيادة الفلسطينية.

٤ ـ الوعي الفلاحي الساذج في هذه النقطة، يمكن القول: إن الريف الفلسطيني آنذاك قد تكشف عن ظاهرتين متناقضتين: الأولى القدرة الكبيرة على التضحية والكفاح، والثانية ضعف التنظيم الداخلي للفلاحين الفلسطينيين وبروز الفوضى

داخل الفلاحين الثائرين، وفي الوقت الذي كانت فيه الظاهرة الفلسطينية على هذا النحو كانت الحركة الصهيونية سائرة في بناء المستعمرات وتسليحها وتكوين نواة عصابات مسلحة. وهكذا ضاعت فلسطين.

هل أعاد التاريخ الأحداث مرة أخرى بعد النكبة؟

كانت الثورة الفلسطينية التي انطلقت عام ١٩٦٥ حدثاً بارزاً في الستينات مترافقاً مع جموح قومي عربي. وجاءت هزيمة حزيران متناقضة في نتائجها. ففي الوقت الذي كانت فيه حرب حزيران هزيمة عسكرية لدول عربية ثلاث، حصدت الثورة الفلسطينية تأييداً شعبياً عربياً ورسمياً. وكانت لاءات الخرطوم الثلاث.

لا صلح، لا تفاوض، لا اعتراف. لقد ولد مناخ الرفض استعار الثورة المسلحة وحول الحركة السياسية الفلسطينية، والتي نشأت في قلب الحركة القومية ـ التحريرية العربية إلى حركة سياسية ـ عسكرية. ونشأ مصطلح الشرعية الثورية. وفي وقت شهد العالم بروز حركات تحرر عالمية في آسيا وأمريكا اللاتينية وأفريقيا مدعمة من الاتحاد السوفييتي.

كانت الحركة الثورية المسلحة الفلسطينية، رغم اختلاف التصورات بين هذا الفصيل أو ذاك مجمعة على أمرين: الميثاق الوطني الفلسطيني، ومنظمة التحرير كممثل شرعي للشعب.

واستمر الصعود الثوري إلا أن واجه عدة عوامل شرعت في تبريد حرارة الكفاح:

١ ـ مجازر أيلول وهزيمة الثورة في الأردن.

٢ ـ موت عبد الناصر المبكر.

٣ ـ حرب تشرين وما تمخض عنها من فتح أبواب التسوية التي توطدت بكامب ديفيد.

٤ ـ بداية بروز التناقض بين تيارين كبيرين في الساحة الفلسطينية، تيار الدولة الفلسطينية المستقلة وتيار الرفض للتسوية.

٥ ـ إنهاك الثورة في الحرب الأهلية اللبنانية والتي أودت بالقيادة إلى تونس. مما فتح الباب أمام علاقات وطيدة على النظام الرسمي العربي.

في هذا الوضع الذي تطور من مجازر أيلول إلى الخروج من بيروت، بدا وأن ثورة الأمس قد لفظت أنفاسها الأخيرة.

إن رحلة الثورة منذ قيامها وحتى الخروج من بيروت واقعة تنطوي على جملة تناقضات، منها ما هو إيجابي ومنها ما هو سلبي.

ولايحسبن أحد أن هذه الرحلة قد جرت دون نتائج على مستوى الواقع. بل على العكس من ذلك إن ما بدا أنه نهاية رحلة كان بمثابة بداية واقع جديد. حسبنا أن نعرض لأهم ما تمخض عن هذه الرحلة:

أولاً: على مدى ما يقرب من ثمانية عشر عاماً من الكفاحين المسلح والسياسي، أصبحت القضية الفلسطينية حاضرة في جدول أعمال العلاقات الدولية. إذ لم يعد أحد بقادر على تجاهل مشكلة هي أس المشكلات في الشرق العربي بما في ذلك الغرب والولايات المتحدة الأمريكية.

ثانياً: إن الكيان العنصري الصهيوني الذي سعى منذ ولادة الثورة، إلى الإجهاز على قضية فلسطين اعتقاداً من الإجهاز على الثورة بما هي كفاح مسلح أمر كافٍ للقضاء على ما من أجله قامت الثورة، وجد نفسه وجهاً لوجه أمام واقع عربي وعالمي وفلسطيني يبقي الجانب السياسي للقضية، مما خلق لدى بعض القادة السياسيين الصهاينة وعياً بأن قضية فلسطين لا سبيل إلى تجاوزها، وبالتالي مر هذا الوعي من التجاهل المتعمد إلى الاعتراف بأنه إذا لم يكن هناك حل «ما» للقضية الفلسطينية، فإنها أي هذه القضية ستعيد إنتاج نفسها على نحو آخر.

ثالثاً: استناداً إلى ذلك ما يمكن القول إنه إذا كان صحيحاً أن الثورة بخروجها من لبنان، قد فقدت عنصراً مهماً من عناصر قوتها، غير أن قوة منظمة التحرير كهيئة سياسية ظلت بهذا الشكل أو ذاك، عاملاً مؤثراً في مستقبل القضية لما لهذه المنظمة من تأييد عالمي.

رابعاً: على الرغم من بقاء منظمة التحرير عاملاً مؤثراً، غير أنها فقدت في الفترة ما بين الخروج من بيروت واشتعال الانتفاضة في الداخل جزءاً كبيراً من فاعليتها السياسية.

فالنظام الرسمي العربي وقف موقف الشامت، والذي رأى أن وضع المنظمة لم يعد يتطلب أخذها بعين الاعتبار، فيما يخطط له في المستقبل. وكان أكثر الأطراف مصلحة في تجاوز المنظمة هو النظام الأردني.

فشاعت روح التشاؤم والضعف على المستويين الشعبي الفلسطيني، في الخارج

والرسمي في قيادة المنظمة. ويبدو أن الإحساس بالعجز قد ولدت نزعة المساومة والقبول بالحد الأدنى، والعمل تحت راية معسكر التسوية العربي ـ الأمريكي.

خامساً: عبر سنوات الكفاح الطويلة وأشكال التضحية والعذابات والأمل، صارت الهوية الفلسطينية واقعاً موضوعياً سياسياً يوحد الشعب في إطار الأهداف والممارسة على حد سواء.

هذه الواقعة من الهوية لاتزول من جراء نكسة هنا ونكسة هناك، وبالتالي صارت قادرة على تعيين ذاتها بصورة غنية من الكفاح وكانت الانتفاضة صورة من هذه الصور.

لاتفهم تجربة الانتفاضة إلا بوصفها تحول الشعب الفلسطيني إلى كتلة سياسية، قادرة على تجديد الكفاح في شروط وجوده المتنوعة.

فتجربة الوقوع تحت الاحتلال المباشر، وما ولده هذا الاحتلال من تماس مباشر، على أساليب القمع المتنوعة التي مورست على الفلسطينيين في الضفة والقطاع، وولادة بنية نفسية رافضة للقمع السياسي والثقافي والاقتصادي والجسدي عامل أول أسهم في ولادة الرفض انتفاضة.

ولم تكن الانتفاضة حادثاً فجائياً بل ثمرة لتراكم الكفاح الفلسطيني، بدءاً من العمل المسلح والطعن بالسكاكين مروراً بالتظاهر والإضراب وانتهاءً بعملية تنظيم مجتمع مدني فلسطيني ـ سياسي ـ ونقابي. وهذا عامل ثان عين الانتفاضة على الشكل الذي كانت عليه.

ناهيك عن أن الوضع العربي الراكن والعاجز عن تحريك القضية إلى الأمام، والتهميش الذي لاقته م.ت.ف عربياً بعد حرب لبنان، قد ولد الإحساس بضرورة المبادرة الذاتية الفلسطينية في الداخل وهذا عامل ثالث.

وأخيراً إن وصول الفلسطيني إلى درجة باتت معها الحياة مستحيلة، وهو يشاهد بأم عينه عمليات بناء المستعمرات دون أن تكون له القدرة على ممارسة حياته اليومية، قد دفعه إلى عملية التعبير باليد. ولدت الانتفاضة عبر سنواتها الطوال جملة من الدروس المستفادة:

أولاً: إن الشعب لقادر على تحويل الأشكال العفوية من الكفاح، إلى شكل منظم من الاستراتيجية والتكتيك الكفيلين باستمرار كفاحه.

ثانياً: في لحظة الكفاح الواعي والممارسة العملية تبرز الوحدة الوطنية على الأرض، لدرجة من الصعب النفاذ إلى داخلها تقريباً.

ثالثاً: دللت الانتفاضة على أهمية تجديد قيادة الكفاح الوطني عبر الكفاح ذاته، وأبرزت أهمية القيادة الجماعية الديمقراطية غير المنفصلة عن البشر. وهذا ما ولد درجة من الاستقلال في اتخاذ القرار المناسب وفي الظروف المستجدة.

رابعاً: وقد برزت لأول مرة الهوة التي تفصل بين قيادة ميدانية وقيادة سياسية في الخارج، مع بروز التناقض والاختلاف بين قيادة ذات أهداف متعينة على الأرض وتكافح من أجل تحقيقها، وقيادة نظرت إلى الانتفاضة كعنصر من عناصر دخولها إلى حلبة السياسة مرة أخرى.

ومن هنا نفهم لماذا اتجهت الأنظار إلى المنظمة مرة أخرى بوصفها الأقدر على إنهاء الانتفاضة، عبر بعض المكاسب السياسية وهكذا كان عبر أوسلو.

إنّا لنعتقد أن م.ت.ف التي أبرمت أوسلوا بالاتفاق مع قيادة إسرائيل الحالية ما كان لها أن تستطيع ذلك وفعله لولا الانتفاضة المجيدة.

بمعنى آخر كانت الانتفاضة التي اشتعلت باحثة عن خلاص - بقوتها الذاتية - للوضع المستحيل في الضفة وغزة، وجدت نفسها أمام قيادة م.ت.ف التي وجدت طريق أوسلو عبرها. فاستعادت بفضل الانتفاضة حضورها الذي بات مهدداً. ولكن هذا الحضور هو بالأساس ثمرة الوعي الصهيوني - البيريزي الخبيث. بأن يجعل من نتائج الانتفاضة الممكنة في الداخل - وهي نتائج بكل المعايير خطيرة على إسرائيل - أن يجعل منها مقدمة أولاً لإنهاء الانتفاضة ذاتها، عبر الاتفاق مع الرأس على ما هو قليل بالعلاقة مع حجم القضية الفلسطينية.

فالسياسة الإسرائيلية كانت أمام خيارين: إما القبول بالأهداف التي وضعتها الانتفاضة، مع بقاء أهداف المنظمة حاضرة رغم عجزها المؤقت. في الوقت الذي بات معها القضاء على الانتفاضة أمراً مستحيلاً، أو الحديث المباشر مع م.ت.ف التي يمكن أن ترضى بأقل من الأهداف التي يمكن للانتفاضة أن تحققها. لاسيما وأن المنظمة فقد دخلت مدريد بطريق غير مباشر.

وهكذا كان أن اختارت الخيار الثاني.

إن الكشف عن معنى أوسلو وما لحقها من اتفاقات أمر غاية كبيرة من

الأهمية، لفهم آلية الصراع في لحظته الراهنة والتي ستلقي بظلها على اللحظات اللاحقة.

فأوسلو تنطوي على معانٍ متناقضة داخلياً من حيث آثارها. فمن جهة الأثر الإيجابي إسرائيلياً، كانت أوسلو أول اعتراف علني فلسطيني بإسرائيل من جهة، معترف بها عربياً ودولياً بأنها الممثل الشرعي والوحيد للشعب العربي الفلسطيني.

واعتراف كهذا ترافق مع التخلي عن الكفاح الوطني ـ المادي «المسلح» والنظر إلى ماضي هذا الكفاح بوصفه إرهاباً يجب أن يقاوم لاحقاً. وتتحول م.ت.ف إلى حركة سياسية، بمعنى أن وسائل كفاحها هو مباحثات واتصالات وما شابه.

والأخطر من ذلك أن إسرائيل عبر أوسلو قد فُتحت أمامها جميع الطرق إلى النظام العربي الرسمي. طالما أن صاحب الشأن المباشر قد أبرم ما أبرم.

وفوق هذا وذاك أن الولايات المتحدة صارت اللاعب الوحيد، في إيجاد صيغة الحل الذي ترتئيه بما يحقق مصالحها بالمنطقة أولاً والحفاظ على قوة إسرائيل ثانياً.

أما من حيث أثرها فلسطينياً: فإن م.ت.ف هي الأخرى قد نالت الاعتراف السياسي من قبل إسرائيل، بوصفها الطرف المؤهل عملياً للتباحث معها حول مصير لا الضفة الغربية وغزة فحسب، بل وعن مصير مجمل القضية.

هذا الاعتراف هو اعتراف بقضية طالما تجاهلتها المؤسسة الصهيونية الحاكمة في فلسطين، وحتى عندما كانت الثورة الفلسطينية في ذروة نشاطها، ناهيك أن الطرف المحتل فلسطين قد اعترف بمشكلات ثلاث القدس اللاجئين المستوطنين.

وبمعزل عما سيجري لاحقاً، فإن المشكلات قد طرحت، غير أن الخطأ الكبير الذي ارتكبته م.ت.ف أنها تعاملت مع القضية، بنوع من محدودية الرؤية الشاملة وتصورها. وقد تبدى هذا التصور بما يلي:

أولاً: لقد انطلت على المنظمة فكرة الحل المؤقت للقضية، وهذا الحل لم يكن بالنسبة إلى إسرائيل إلا الخروج من المأزق، الذي وضعتها بها الانتفاضة. فإسرائيل أساساً لم يعد باستطاعتها الاستمرار باحتلال المدن الفلسطينية المكتظة بالسكان في إطار الانتفاضة الشاملة، ولهذا فإن إسرائيل عبر أوسلو قد صنعت حلاً هو بالأصل مجبرة عليه دونما تنازل فلسطيني.

ثانياً: لقد وثقت المنظمة بالنوايا الحسنة لحزب العمل، ولهذا كان هناك اتفاقات

ذات طابع شفاهي، معتقدة أن حزب العمل مستمر في السلطة، دون أن تحسب حساب للقوى الأخرى جداً في إسرائيل، والتي هي بالأصل ضد أوسلو.

ثالثاً: اعتقدت القيادة المتنفذة أنها في قمعها للحركة الشعبية الفلسطينية، قادرة على اكتساب ثقة العدو، ولم تدرك أن كل إضعاف للحركة الشعبية، هو إضعاف لموقعها بالذات ولقدرتها على الحركة.

إنها لم تدرك معنى الانتفاضة ذاتها. وهي الحركة التي أجبرت العدو على التباحث معها.

رابعاً: إن فكرة الحل النهائي والخوض بالمشكلات الكبرى بعد تنفيذ اتفاق أوسلو، هو مصادرة على الحل النهائي ذاته. فبعد أن تكون المنظمة قد أسست لدولة لاحقة بمقاييس حددتها أوسلو، فإن المشكلات الكبرى لاحل لها أصلاً إلى من زاوية إسرائيلية. فهناك إجماع إسرائيلي على أن:

١ ـ القدس موحدة وعاصمة أبدية لإسرائيل.

٢ ـ لا لحق العودة، فحق العودة كما يرى «الحمائم» بالذات وعلى رأسهم شمعون بيرز هو دمار لدولة إسرائيل.

٣ ـ لا إزالة للمستوطنات وكل ما يمكن فعله في هذا الجانب هو توحيد مستوطنات متفرقة.

وبالتالي فإن أوسلو من زاوية عملية إسرائيلية هو نهاية الحل، وقد يقال إن أوسلو قد مهدت لدولة فلسطينية قادمة.

إن الدولة الفلسطينية في ما تبقى من فلسطين هو تحصيل حاصل، فإلى جانب القوى الإسرائيلية التي ترى الحل في قيام دولة تنهي فكرة الحق التاريخي العربي - الفلسطيني، فإن أوروبا والولايات المتحدة والدول العربية بأكثريتها مع قيام دولة. ولكن الدولة هذه لن تكون إلا كما خطط رابين لها: أقل من دولة وأكثر من حكم ذاتي.

لقد خلقت أوسلو وعياً زائفاً بالقضة لدى عدد من النخب وجمهور من العرب والفلسطينيين يقوم على فكرة التعايش مع العدو. والقول إن إسرائيل واقعة لاسبيل إلى تغييرها أو نفيها، وأن الوضع العربي الآن وفيما بعد لارجاء منه. وخاصة بعد أن وقعت اتفاقية وادي عربة بين الأردن وإسرائيل. ومصر الدولة الأكبر أثراً في المنطقة، كانت قد أبرمت كامب ديفيد. ناهيك عن أن العلاقات بين أكثر الدول العربية وخاصة النفطية

مع إسرائيل، قد تمت بهذا الشكل أو ذاك. والحق أن على مستوى الوعي الناتج عن ما هو معيش حقاً أي ما هو آني لايمكن أن يرتقي إلى أعلى مما هو عليه، كما عرضنا ولكنها نعتقد أن وعياً كهذا متسرع ولاتاريخي.

لنطرح السؤال التالي المرتبط بالمستقبل في الصيغة التالية:

ما مصير إسرائيل في النهاية؟

بل ما هو مصير إسرائيل اللاحق؟

نحن ننطلق من الفرضية التالية والتي نحاول أن ندلل عليها منطقياً، استناداً إلى الوقائع التاريخية. أي أن المنطقي هنا ليس إلا تعبيراً عن الواقعي وليس رجماً بالغيب فرضيتنا هي: إسرائيل واقعة لاتحمل في ذاتها عناصر بقائها واستمرارها. إنها نشاز تاريخي وحسبنا أن ندلل على صحة فرضيتنا بما يلي:

أولاً: إن اللحظة التاريخية التي ولدت فيها إسرائيل لحظة صارت إلى ماضٍ، نقصد: لحظة الاستعمار المباشر للمنطقة وما تولد عنها من غياب الإرادة الذاتية للسكان الأصليين ـ العرب والفلسطينيين بالذات.

إن إسرائيل الاستعمارية الظاهرة الوحيدة الباقية في العالم، بمعنى آخر: إن إسرائيل واقعة استعمارية لم تتغير في بنيتها وماهيتها وسلوكها، وبالتالي هي واقعة موجودة في شروط صار معها الاستعمار المباشر جزءاً من الماضي.

فضلاً عن ذلك أن الممارسة الاستعمارية القائمة على دعاوي التمييز العنصري. والتفوق العرقي، وإخضاع السكان الأصليين بالقوة، ممارسة صارت متناقضة على منطق العصر، وفكرة حقوق الإنسان، وحقوق الشعوب.

فمنطق العصر كما نرى هو منطق زوال النشاز على مستوى الأمم والشعوب. فمعظم الأقوام التاريخية التي فقدت شخصيتها التاريخية بعد الحربين العالميتين، تعود الآن لتستعيد ما فقدته.

والنشاز يبدو أكثر وضوحاً في صورة النشاز الصهيوني بوصفه دولة في الوطن العربي.

فإسرائيل تقبع وسط منطقة ذات ملامح عامة مشتركة، وذات هوية ثقافية وإثنية يزاد ظهورها وحضورها، بفعل الشروط الحالية من علاقات الاتصال.

وإسرائيل نشاز بمعنى أنها لاتنتمي لغوياً أو اثنياً إلى المنطقة، ناهيك عن أنها نشاز على مستوى آمال وطموحات ومشكلات السكان الأصليين.

نشاز كهذا على المستوى الواقعي غير قابل للاستمرار.

وقوة الأمم الآن لاتتأسس على أي عنصر خارجي، بل على شروط وجودها الموضوعية ـ الداخلية. وإسرائيل فضلاً عن أنها ليست أمة، بل جماعة رتبت على طريق جمع أمشاج من هنا ومن هناك، لاتمتلك شروط وجودها الداخلية ـ الموضوعية. إذ هي «الدولة» الوحيدة في العالم التي يرتبط وجودها بحماية خارجية، وقد يقال إن الكويت هي الأخرى على شاكلة إسرائيل وجودها مرتبط بحماية خارجية.

إن الأمر مختلف: ففيما لو تم احتلال الكويت فالكويت لن تزول بوصفها واقعاً وسكانياً وثقافياً واثنياً لأنها ستكون جزء من عالم أكبر أما إسرائيل فإنها ستزول كواقعة نشاز غريبة.

ما سبق وعرضنا إن هو إلا وعيٌ تاريخي منطقي للمسألة وأقصد أنه ينطوي على صحة نظرية صرفة.

وقائلٍ قد يتحفظ على المنطقي، استناداً إلى أن ما هو صحيح على مستوى التحليل النظري، قد لايتحقق على مستوى الواقع العملي.

وهذا تدخل صحيح ولهذا فإننا سننتقل إلى حديث الواقع ذاته، مع أن الوقائع سابقاً هي التي أفضت إلى المنطقي. ولكن حديث الوقائع المباشرة الآن هي الأخرى تدخل في تأييد ما أسلفنا في القول.

تواجه إسرائيل على مستوى العلاقات الدولية واقعاً جديداً مختلفاً عما سبق:

أولاً: فمن المعروف أن إسرائيل ظاهرة أوروبية إن من حيث التأسيس أو من حيث الدعم المادي أو من حيث الحماية. إنها منتجٌ استعماري بريطاني أساساً وفرنسي ثانياً.

وظلت إسرائيل أوربية حتى في المرحلة التي صارت فيها أمريكية، لأن أوروبا الغربية في شروط الحرب الباردة كانت أمريكية. وأوربية إسرائيل تعني انتماءها إلى أوروبا من حيث تحقيق المصالح الأوربية.

عندما فقدت أوربا زمام المبادرة التاريخية على مستوى العالم، وأصبحت في درجة ثانية من حيث تأثيرها، فقدت إسرائيل بدورها مكانتها الأوربية وصارت أمريكية.

وعندما بدأت أوروبا تنظيم نفسها كأوربا واحدة تسعى لمكانة فاعلة في العالم، لم تعد إسرائيل عنصراً من عناصر تحقيق مصالح أوروبا في الوطن العربي.

بل على العكس من ذلك إن دخول أوروبا هذه المرة إلى الوطن العربي يتم عبر موقف جديد من القضية التي صنعتها هي بالذات. هذا الموقف يعبر عنه خطاب العدل.

إن فكرة العدل الأوروبية المطروحة والمنطلقة من الاعتراف بحقوق الشعب العربي الفلسطيني، وخاصة حقه في قيام الدولة الفلسطينية، لاتعني فك الارتباط بالماضي فحسب، بل تعني ضرورة إصلاح ما خُرِّب أوروبياً في المنطقة.

إن فكرة العدل الأوربية هي الإقرار بالحق الفلسطيني إلى جانب الإقرار بالحق اليهودي. ولكن إسرائيل قائمة، وبالتالي تقود فكرة العدل إلى قيام ما ليس قائماً حتى الآن ألا وهو الدولة الفلسطينية.

من هذه الزاوية يظهر التناقض بين أوروبا وإسرائيل، بوصفه تناقضاً بين دولة لاتعترف بحق الآخرين في الوجود السياسي، وقارة تعمل على تحقيق هذا الوجود.

بهذا المعنى تفقد إسرائيل دعم قوة ذات شأن الآن على مستوى العالم.

ثانياً: إسرائيل أمريكياً ـ عنصر أساسي من عناصر قوتها الممكنة دائماً في المنطقة.

وأقول الممكنة أي أنها ضرورة عند الحاجة. وتقوم سياسية الولايات المتحدة الأمريكية الآن على ماكان قد حدده مارتن أنديك حيق قال:

«لقد حدد الرئيس كلينتون الخطوط العريضة لسياسته حيال الشرق الأوسط: سياسة خارجية محورها الديمقراطية، سياسة خارجية تعزز مصالح الأعمال الأمريكية في الخارج، سياسة خارجية تعمل مع اصدقائنا وحلفائنا في الشرق الأوسط إسرائيل ومصر والسعودية، من أجل حماية مصالحنا في الشرق الوسط ومواجهة الأنظمة الراديكالية العلمانية والدينية على حد سواء، وتحتوي مقاربة إدارة كلينتون بالضرورة على عناصر ثابتة وأخرى متغيرة. والثبات ناجم عن حقيقة بقاء المصالح الأمريكية دون تغيير، على الرغم من التطورات الدراماتيكية التي عصفت بالساحة العالمية في الأعوام الماضية. فما يزال التدفق الحر لنفط الشرق الأوسط بأسعار مقبولة يعتبر من مصالحنا الثابتة، ولنا مصلحة ثابتة في تبادل الصداقة مع الذين ينشدون علاقات جديدة مع الولايات المتحدة الأمريكية في العالم العربي. ومازلنا نملك مصلحة ثابتة في المحافظة

على أمن إسرائيل وبقائها ورخائها. ولأن العلاقات السلمية بين سكان المنطقة تعزز تلك المصالح، كانت لنا مصلحة ثابتة بتسوية عادلة ودائمة وشاملة وحقيقية للصراع العربي الإسرائيلي».

ومهما كانت التسوية في صالح «إسرائيل»، فإنها تنطوي بالضرورة على تنازلات. لأن التسوية ستتم بين أطراف متنازعة. هذه التنازلات من زاوية «إسرائيلية» عنصرية، ستفضي إلى نوع من السيادة الفلسطينية على ما يسمى «إسرائيلياً» بالحق التاريخي المزعوم لليهود في كل فلسطين.

وهذا يعني بالمعنى العام تقلص جزء من مفاهيم الحركة الصهيونية ذاتها.

ولكن حذار من النظر إلى هذه المسألة من زاوية أن التسوية أمريكياً هي لصالح العرب والفلسطينيين أساساً، بل هي تحقيق للثوابت، للمصالح الأمريكية.

لكن فكرة الاستقرار أمريكياً لن تتم، إلا بحد أدنى من فقدان إسرائيل وظيفتها الكلية في إطار أمركة المنطقة.

إن المسألة تنطوي على نتائج غير متوقعة في المستوى البعيد.

وهذا ما يجعل اليمين الإسرائيلي خصوصاً في مأزق شديد.

ثالثاً: إذا نظرنا إلى الوضع العربي الراهن وعلاقته بالصراع التاريخي - العربي - الصهيوني، فإن حالة من التعقيد تطبع ما يجري الآن. فالوقائع تفيد أن دولاً عربية أقامت علاقات تسوية ومعاهدات مع الدولة العنصرية. ولكن هذه المعاهدات لم تفضِ إلى قبول عربي - شعبي بوجود إسرائيل أصلا.

وهذا يعني أننا أمام وضعين متناقضين: معاهدات رسمية ورفض شعبي. وبالتالي فإن القضية الفلسطينية بما هي قضية عربية وتشكل جزءاً من الوجدان الوطني الشعبي، مازالت حاضرة في الوعي والممارسة، وما رفض التطبيع شعبياً مع «إسرائيل» إلا مظهراً من مظاهر لاشرعية المعاهدات التي عقدت. وما ينتج عن ذلك أن ما وقع عليه من اتفاق مع إسرائيل هو في صورة الحالة المؤقتة، لاسيما إذا نظرنا إلى حالة عدم الاستقرار في النظام السياسي العربي. وهذا ما سيبقي القضية الفلسطينية حاضرة حضوراً بارداً أحياناً وساخناً أحياناً أخرى، وفق شروط الكفاح الشعبي وعلاقته بدرجة القمع الراهنة.

ومن هنا يمكن القول: إن المراهنة على تعايش عربي إسرائيلي أمرٌ صعب المنال إن لم يكن مستحيلاً. و«إسرائيل» لايمكنها أن تنال اعترافاً شعبياً عربياً. هذا الأمر سيجعل من

شرعية وجود إسرائيل ـ المرجوة ـ أمريكياً وإسرائيلياً ورسمياً عربياً ـ ضرباً من الأمنيات التي لن تتحقق.

رابعاً: النقيض المباشر لوجود إسرائيل هو الشعب العربي الفلسطيني، كجزء فاعل في النقيض العربي الشعبي لها.

والشعب الفلسطيني مازال يرى هويته في إطار الهوية العربية، مهما كانت ظروف العرب... هذا الشعور بالهوية القومية يمنح الفلسطيني الآن وفي المستقبل ثقة كبيرة في كفاحه المتعدد. فضلاً عن أنه يلقى الدعم من شعوب إسلامية وعالمية كثيرة.

ولو تجاوزنا الآن فكرة التحرير الشامل التي حركت وتحرك الشعب الفلسطيني كفكرة عامة ـ أثبتها الميثاق الوطني والوعي العام ـ فإنا نقع تقبض في الوقت الراهن على ثلاثة مفاهيم رئيسية من الصعب نزعها من وعي وممارسة الفلسطيني:

آ ـ **مفهوم العودة:** مفهوم العودة ينبع بالضرورة من حالة الطرد واللجوء والإجلاء، التي عاشها ويعيشها الفلسطيني في الشتات. إذاً مفهوم العودة ليس مفهوماً مخترعاً، ولا هو بالأمر الخيالي، إنه ثمرة واقع معين.

ومفهوم العودة، إذا كان حاضراً بقوة لدى الفلسطيني اللاجئ، لكنه حاضر لدى مجمل الشعب الفلسطيني وفي وعي الشعب العربي.

مفهوم العودة المعبر عنه معنوياً وعملياً والمعاش يومياً يبقى «إسرائيل» في حالة من اللاشرعية دائماً. والسبب أن الواقع ولد الوعي. واستمرار الواقع يؤدي إلى استمرار الوعي، لاسيما أن هذا الوعي قد دُفع ويدفع ثمنه تضحيات بشرية، من المستحيل أن يبلى مع الزمن. وهذا المفهوم مرفوض إسرائيلياً.

إنه حق تاريخي أشبه بالمسلمة الواضحة. ومن هنا ينتج أن أي حل تاريخي دائم خارج مفهوم حق العودة لغوٌ فارغ.

ب ـ **مفهوم الدولة:** يتأسس مفهوم الدولة الفلسطينية المنشودة على حق المواطنة والاستقلال.

وبالرغم من أن مفهوم الدولة قد ضاق الآن، ويعبر عن دولة مستقلة في الضفة الغربية وقطاع غزة، أي في فلسطين التي احتلت عام ٦٧، فإن مفهوم الدولة هو

مطلب فلسطيني عام. ينتج عن مفهوم الدولة: زوال الاحتلال الكامل لفلسطين ٦٧ وزوال المستعمرات، واعتراف عالمي بالدولة المنشودة والتي عاصمتها القدس. وهذا المفهوم هو الآخر مرفوض إسرائيلياً.

ولكن من ذا الذي يتصور حلاً مؤقتاً بلا دولة؟

جـ ـ مفهوم القضاء على التمييز العنصري: الذي تمارسه الدولة الغربية على مليون فلسطيني داخل فلسطين التي احتلت عام ١٩٤٨.

إن النزوع الفلسطيني في الداخل وكفاحه من أجل نزع الطابع العنصري للدولة الصهيونية، من شأنه إذا ما تحقق أن يجعل من الدولة ذاتها دولة غير يهودية. وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار نسبة التزايد السكاني الفلسطيني في معدلاته الراهنة فإنه لن يمضي زمن طويل إلا وتصبح فلسطين ١٩٤٨ دولة متساوية ديمغرافياً، لا حل له إطلاقاً إلا بزوال الطابع العنصري للدولة. وهذا المفهوم هو الآخر مرفوض إسرائيلياً.

إن جميع هذه المفاهيم الفلسطينية مضاف إليها ما قدمنا من وضع عالمي وعربي، يؤكد مأزق الدولة الصهيونية الذي لاخروج منه إلا بزوالها كدولة.

إن رفض إسرائيل لفكرة العودة ولفكرة الدولة ولفكرة القضاء على التمييز العنصري، يؤكد ما كنا قد طرحنا من أن هذه الدولة هي نشاز تاريخي. إذ عندما تكون جميع الحلول الممكنة شروطاً لزوال الدولة فهذه الدولة إذاً لاتنطوي على مبررات وجودها الواقعية والمنطقية. ولهذا كلما ازداد الإحساس الإسرائيلي بمأزق دولته، ازداد التطرف والسلوك اللاعقلاني لهذه الدولة.

وفي اعتقادنا أن مأزق العدو يظهر في التعامل مع ما طرحنا آنفاً. فما هي احتمالات التعامل الإسرائيلي مع الوضع العالمي والعربي والفلسطيني؟:

أولاً: إن فكرة العدل الأوروبية المتأخرة تخلق علاقة جديدة بين إسرائيل وأوروبا. إذ تفقد إسرائيل أولاً صورة الحمل الوديع الذي يواجه الذئب العربي، والتي استمرت أي هذه الصورة زمناً طويلاً في وعي الأوربي. ومما زاد من إبراز صورة الذئب الصهيوني ما تناقلته وسائل الاتصال، من العنف الذي مارسته المؤسسة العسكرية الصهيونية ضد الفلسطيني في لبنان وفي فلسطين، وخاصة في مرحلة الانتفاضة المجيدة.

فكرة العدل الأوربية كما قلنا تقوم على ضرورة قيام دولتين فلسطينية ويهودية. اليهودية قائمة فلا يبقى إذاً توفير شروط قيام الدولة الفلسطينية. أهم هذه شروط

الانسحاب من الضفة وغزة، والدعم المالي والسياسي الذي يسمح بقيام دولة ذات سيادة.

هذه الحدود الدنيا من وجهة نظرنا للموقف الأوربي تقلق الجانب الإسرائيلي كثيراً. ولهذا فإن إسرائيل ترفض حتى الآن المشاركة الأوربية الفاعلة في إيجاد أية تسوية ممكنة مع الفلسطينيين في حدود تعامل م.ت.ف على المشاركة.

ثانياً: الأمر يبدو أكثر تعقيداً بالنسبة إلى فكرة الاستقرار الأمريكية.

ويجب أن نعلم **ثانياً**: إن السياسة الأمريكية هي التي تحدد مكانة ووظيفة إسرائيل في المنطقة، وليس العكس كما يشاع عربياً من أن إسرائيل تتحكم بالسياسة الأمريكية.

ويجب أن نعلم **ثالثاً**: إن مصالح الولايات المتحدة الأمريكية في المنطقة، لن تقوم إلا على أساس الهيمنة الكاملة، وبكل الوسائل بما فيها وسائل القوة العسكرية.

ويجب أن نعلم **رابعاً**: إن الخلاف الحاصل الآن بين أمريكا وإسرائيل ليس خلافاً جوهرياً.

فأمريكا تريد إسرائيل قوية وذات رخاء وهي حامية لها حماية مطلقة، لكنها لاتريد للقضية الفلسطينية أن تتفتق عن مشكلات تفسد عليها السيطرة والهيمنة. ولهذا فهي مع حل يلغي إمكانية عدم الاستقرار المحقق للمصالح الأمريكية، في هذه اللحظات وبالذات. إذ يمكن لعدم الاستقرار في لحظة أخرى أن يكون هو المطلب الأمريكي.

ولهذا فإن إسرائيل تريد أن يتحقق الاستقرار أمريكياً بأقل الخسائر الإسرائيلية. وهذا هو صورة الخلاف الظاهري بين الجانبين. ولكن مخطئ من يظن ـ كما قلنا ـ أن لإسرائيل قدرة على معاندة ما ترمي إليه أمريكيا وهي الركن الوحيد في العالم الذي يحافظ على وجود هذه الدولة النشاز. ولكن يجب أن ننظر إلى أن التسوية أمريكياً والتي يصفق لها البعض هي بالضرورة في نهاية المطاف لصالح إسرائيل.

طالما قوة إسرائيل ومنعتها ورخاؤها أحد العناصر الثابتة في السياسة الأمريكية.

ثالثاً: أما فيما يتعلق بالتعامل الصهيوني مع الوضع العربي، فهناك حتى الآن موقفان كبيران.

موقف مؤدلج مشروع الشرق الأوسط الجديد شمعون بيريز وموقف مؤدلج مكان تحت الشمس ـ نتنياهو ومن يمثلهم.

صهيونية بيريز ـ وهي الأخطر ـ تنطلق ظاهرياً من ضرورة قيام مصالحة تاريخية بين العرب وإسرائيل عبر إعادة تشكيل المنطقة سياسياً واقتصادياً وثقافياً وجغرافياً. تزول معها حالة بين العرب وإسرائيل، مع بقاء إسرائيل دولة مركزية وقومية في شرق أوسط جديد.

إمكانية قيام شرق أوسط جديد قابلة للتحقق من وجهة نظر بيريز بسبب عوامل ثلاثة.

١ ـ ضعف الجانب العربي وغياب راديكالية أكثر الأنظمة العربية.

٢ ـ التوافق بين الولايات المتحدة الأمريكية مع مشروع كهذا، لأنه يحقق لها عنصر الاستقرار الذي تنشده.

٣ ـ إشراك أوروبا في تأسيس هذا النمط الجديد من الشرق الأوسط، عبر المساعدات المالية والدعم السياسية.

أما موقف نتنياهو: فهو المنطلق من أن حالة عداء العرب لإسرائيل حالة لاسبيل إلى القضاء عليها، فإسرائيل من وجهة نظر عربية كائن غريب محتل، وبالتالي لا أمل في تحقيق مصالحة تاريخية على غرار مصالحة بيرز، وهذا يتطلب قبل كل شيء أن تظل إسرائل معولة على القوة لردع العرب وهي اللغة الوحيدة التي يفهمونها.

والسلام هو ذلك الذي يفرض على العرب فرضاً ولايطلب طلباً، وإذا كان حزب العمل يرى أن السلام مع سوريا أمرٌ ضروري حتى ولو كان ثمنه إعادة الجولان إلى الوطن الأم فإن اليمين المتطرف ـ دينياً كان أو علمانياً، يرى أن السلام مع سوريا غير ممكن، لأن الجولان هو الحاجز الأمني الضروري لإسرائيل، وبالتالي فإن إعادته إلى سوريا سيعرض إسرائيل للخطر في المستقبل.

وهذا يعني استمرار إمكانية الحرب بين الدولة العنصرية وسوريا. أما فيما يتعلق بالموقف من القضية الفلسطينية، فهو الأعقد والأخطر.

أولاً: يتفق كل السياسيين الصهاينة على رفض فكرة العودة للفلسطينيين، الذين أجلوا بالقوة عن أرض وطنهم، وهذا يعني عملياً بقاء القضية الفلسطينية دون حل، لأنه تاريخياً لاحل إلا بالعودة.

وفي الوقت الذي ينظر فيه بعض الإسرائيليين الصهيونيين أن هناك مشكلة لاجئين فلسطينين، لكنهم يضعونها في إطار مشكلة إنسانية، قابلة للحل الإنساني: كتحسين ظروف المخيمات، والتأهيل، والتعويض، والتوطين.

يتجاهل جزءٌ كبير منهم هذه المشكلة وكأنها لم تحصل إطلاقاً. مرددين الكذبة الكبرى شعب بلا أرض جاء إلى أرض بلا شعب.

أما فكرة الدولة الفلسطينية: فإن حزب العمل وأحزاب يسارية أخرى، لايرفضون قيام دولة كهذه كحل نهائي للمشكلة الفلسطينية والحفاظ على طابع الدولة اليهودية، ومنع الاحتكاك بين اليهود والفلسطينيين مع ربط اقتصادي ـ ثقافي بين الدولتين. وغالباً ما ستكون هذه الدولة من وجهة نظرهم منقوصة السيادة: وخاصة مع بقاء الأمن بيد إسرائيل، ومع تحكم إسرائيل بالمياه، ومنع الدولة من تكوين جيشها الوطني، هذا ناهيك عن أن القدس ستبقى موحدة وعاصمة «أبدية» لإسرائيل.

أما السلطة الحاكمة الآن في «إسرائيل»، فإنها ترى أن هناك خطراً كبيراً على قيام دولة فلسطينية مستقلة، إذ من شأن دولة كهذه أن تؤسس لفكرة العودة **أولاً**.

ثانياً: إن دولة كهذه، تقوم على أرض إسرائيل التاريخية كما يدعون، وهذا يعني أن الصهيونية قد فقدت أهم عناصرها الإيديولوجية «أرض إسرائيل الموعودة».

ثالثاً: إن الدولة لاتستقيم مع بقاء المستعمرات، وإذا قامت الدولة، فإن بقاء المستعمرات أمرٌ مستحيل، حتى ولو آلت هذه المستعمرات بسكانها إلى الدولة.

الحل إذاً حكم ذاتي للسكان خارج أي حق في الأرض والموارد. أي تمييز عنصري بامتياز.

وتظل فكرة الغاء التمييز العنصري داخل فلسطين المحتلة عام ١٩٤٨، وهي فكرة يرفضها أغلب اليساريين وجميع اليمينيين.

لأن التمييز العنصري أصلاً نشأ بنشأة الدولة ذاتها، والتي توالى حزب العمل وتشعباته على السلطة فيها لسنوات طوال.

لاشك أن الشعب العربي الفلسطيني لم يحقق حتى الآن أهدافه. سواء أكانت أهدافاً مرحلية في قيام دولة فلسطينية إلى جانب الدولة العنصرية، أو كانت أهدافاً استراتيجية التحرير الكامل للتراب الوطني الفلسطيني. ولكن يجب أن نميز بين مرحلتين في كفاح الشعب الفلسطيني:

١ ـ مرحلة الثورة المسلحة.

٢ ـ مرحلة الثورة الشاملة.

إني لأعتقد أن مرحلة الثورة المسلحة التي بدأت منذ عام ١٩٦٥ واستمرت حتى عام ١٩٨٢، قد حققت إنجازاً مهماً على مستوى التاريخ، ألا وهو: أن القضية الفلسطينية صارت واقعة مادية عبر م.ت.ف وعبر الاعتراف العالمي، بأن هناك قضية شعب يسعى نحو تقرير مصيره، وعبر تحول القضية إلى قضية أمة كاملة.

هذا الإنجاز هو الذي جعل الفلسطيني طرفاً أساسياً في أي حل لقضيته. أي أن الثورة والفصائل والأحزاب لم تكن وقائع مجانية كما يعتقد البعض، إلا إذا نظرنا إلى الانتصار من زاوية الانتصار الكلي. فمفهوم الدولة لايمكن تصوره دون الثورة. الدولة كمرحلة انتقالية لابد منها. ولماذا يجب أن يسقط مفهوم الدولة مفهوم الثورة؟

على العكس من ذلك أن مفهوم الثورة وممارستها هو الذي يحقق مفهوم الدولة واقعاً.

هنا نصل الآن إلى مفهوم الثورة الشاملة. أقصد بمفهوم الثورة الشاملة، وحده أشكال الكفاح الوطني الفلسطيني في الداخل والخارج.

هذه الثورة تتعين الآن بصيغ متعددة، صيغة الانتفاضة الممكنة دائماً، صيغة العمل العسكري الذي يحصل الآن عبر عمليات مختلفة داخل الوطن، صيغة الكفاح السلمي للفلسطيني داخل «إسرائيل».

هذه الثورة مازالت تشخصن، أي لم تأخذ صيغتها النهائية، أما من حيث إمكانية قيام دولة فلسطينية فهذا أمر من قبيل تحصيل الحاصل، ولكنه ليس أمراً سريع الوقوع. إذ لايمكن الحكم على إمكانية قيام الدولة استناداً إلى الرفض الإسرائيلي لها أو الحصار القائم الآن، على الضفة وغزة، فالدولة صارت مطلباً فلسطينياً محدداً وعالمياً وعربياً وصار جزءاً من وعي بعض اليهود أنفسهم.

فاستمرار الكفاح وتحقيق خطوات على طريق الثورة الشاملة، مع سياسة وطنية فلسطينية في ظل التأييد العالمي لامحالة سيحقق الدولة كحلقة وسيطة.

كل حديث عن المستقبل يصير رجماً بالغيب إذا لم يكن حديثاً عن الإمكانات التي ينطوي عليها الحاضر، ولهذا فإني لأعتقد أن الصراع العربي الصهيوني ليس هو العامل الأوحد، الذي سيحدد مستقبل المنطقة، بل هو عامل من جملة عوامل.

فالوطن العربي يعيش الآن تناقضات متعددة وخيارات متنوعة، فهناك تناقض السلطة السياسية الراهنة مع مستوى تطور المجتمعات العربية. فالدولة ـ السلطة القطرية التي نشأت في ظروف تاريخية محددة لم تعد قادرة الآن، على التعبير عن طموحات الناس وأهدافهم ومصالحهم، ومستوى وعيهم الذي تطور بشكل موضوعي.

وحل هذا التناقض لايحمل إلا إمكانية واحدة، ألا وهي تغيير شروط إنتاج بما يتوافق مع هذا التطور. فالرفض الشعبي لآلية ممارسة السلطة يتم الآن، بأشكال متعددة وصامتة أحياناً بفعل آلية القمع الشديدة.

ومن الصعب على سلطة تعاند التاريخ أن تستمر إلى ما لانهاية. والميل الآن يتعاظم نحو إنتاج سلطة ديمقراطية وطنية. وفي ضوء هذا الحل لتناقض السلطة مع المجتمع تحدد ملامح حل الصراع العربي الصهيوني.

وآية ذلك، أن في الدولة الديمقراطية الوطنية يخلق المواطنون الأحرار وسائل كفاحهم القومي. ولايمكن إطلاقاً مواجهة مشروع استعماري استيطاني، إلا بمشروع قومي ديمقراطي، وهذه إمكانية قائمة لاأعرف زمن تحققها.

وإذا كانت مشكلة التبعية، وهي العلاقة غير المتكافئة مع الغرب والولايات المتحدة، لاتحل إلا بتوفير سبيل تنمية قومية، فإن الدولة الوطنية الديمقراطية هي المؤهلة لإنجاز تكتل عربي جامع لإحداث هذه التنمية، وفي ضوء حل هذه المسألة تكتسب المنطقة عنصر الثورة المادية لمواجهة الحركة الصهيونية.

وهكذا، فإن وحدة الكفاح الوطني القومي والديمقراطية في كل قطر وعلى مستوى الأمة، هو الإمكانية الوحيدة للمواجهة الحقيقية.

ووحدة الكفاح هذه إمكانية قابعة في قلب المجتمع العربي، لم تحصل حتى الآن على شخصية سياسية فاعلة.

بل هي قائمة على مستوى الوعي فقط.

وانتقال الوعي من حالة الوعي غير الفاعل إلى حالة الوعي الفاعل، يحتاج إلى حركة سياسية. أو حركات سياسية هي الآن في طور التكون.

فليس الأفق محدوداً كما يظن البعض، وليس المشروع الصهيوني بقادر على مصادرة فاعلية الناس.

وإذ يدخل الصراع مع الصهيوني كجزء من مشروع أكبر تغدو إمكانية الانتصار أكثر فأكثر...

○ ○ ○

لاشك أن هناك إحساساً متنامياً لدى البشر في الوطن العربي، بخطر على وجودهم الذاتي، وبوصفهم منتمين إلى أمة لم تحصل بعد على معادلها السياسي القانوني أي الدولة.

وهم في هذا يعيشون حالة تكاد تكون نادرة، ففي الوقت الذي تكافح فيه اثنيات معينة ـ كانت لفترة قريبة من الزمن جزءاً من دول متعددة القوميات ـ من أجل الحصول على استقلالها الذاتي ـ القومي، فإن أمة العرب مازالت موزعة على مجموعات دول، وهي تحوز على كل مقومات تكوّن الدولة ـ الأمة. إنها واحدة من أكبر مفارقات العالم في نهاية القرن العشرين.

وليس هذا فحسب، فالحديث يجري الآن عن مصير مزعج حتى للدولة القطرية ذاتها، حيث تنتظرها إمكانية التذرر أو التقسيم في مواجهة وجود ناقص على هذا النحو ـ أي وجود قومي يفتقد وجوداً سياسياً ـ وكتعويض عن فشل عمليات التوحيد المتنوعة يهاب بالثقافة أن تقوم بدور العنصر الحاسم في إنتاج الشعور بالهوية القومية.

هذا ناهيك عن أننا نواجه عدواً استثنائياً يقوم بفرض وجوده علينا بالقوة وبكل أشكالها، ويحقق مآربه في شروط عجز عربي شبه شامل عن المواجهة، فإذا بالمسألة الوطنية ترتدي لبوساً ثقافياً، أي تتحول الثقافة إلى سلاح مواجهة استناداً إلى الاعتقاد بأن الثقافة العربية ذاتها ليست بمنجى من الاعتداء الصهيوني.

ويضاف إلى ذلك كله تلك الهوة التي تفصلنا عن التقدم الغربي، علاقة التبعية التي نحن عليها للغرب، والتي أنتجت إحساساً بأن الصراع مع الغرب هو صراع ثقافي، لاسيما وأن الثقافي يتحول إلى سلاح لتأكيد تبعية كهذه، ومرة أخرى تنتصب الثقافة كمنقذ.

إذاً نحن نعيش شروطاً موضوعية جعلت من الثقافة عنصراً خاضعاً لأشكال وعي مختلفة من حيث وجودها ومن حيث وظيفتها.

وليس أدل على ذلك من أن هناك جملة من المصطلحات التي انتشرت وذات

علاقة بما نحن فيه: الغزو الثقافي، الاختراق الثقافي، الدفاع عن الثقافة الوطنية وأخيراً الأمن الثقافي.

المدقق في مصطلحات كهذه يدرك أن العرب ينتجون الآن خطاباً، أساسه فض العلاقة بين الثقافة العربية والثقافة الغربية انطلاقاً من فكرة التناقض بين الثقافتين: ثقافة قادرة على الاختراق، وثقافة تقف موقف الدفاع عن نفسها في مواجهة هذا الاختراق.

ولكن من بين المفاهيم الأكثر ارتباطاً بالمواجهة فكرة الأمن الثقافي.

الحق أن فكرة الأمن الثقافي ترتبط بجملة أشكال من البحث عن الأمن القومي، كالأمن الاقتصادي والأمن السياسي والأمن العسكري وأمن المياه... الخ.

وفي كل جانب يرد فيه مصطلح الأمن هنا إنما يراد منه تحقيق قدر من المنعة والقوة، لتحقيق نوع من الطمأنينة الدائمة على الوجود الذاتي، هنا تبدو العلاقة ترابطية بين كل أشكال الأمن المطلوبة الآنفة الذكر.

فإذا جرى الحديث عن الأمن الاقتصادي العربي، فإننا سرعان ما نحصل على خطاب في التنمية الاقتصادية والتكامل الاقتصادي، وحين يعرض للأمن السياسي، فالحديث يدور عن استقرار المجتمع، والتغلب على كل شروط الاتجاهات العنيفة المزعزعة لهذا الاستقرار.

والمقصود بالأمن العسكري البحث عن سبيل مواجهة الآلة العسكرية الصهيونية أو بعض دول الجوار، وذلك بتحقيق توازن عسكري لمواجهة أي تهديد خارجي.

وأمن المياه أمر متعلق باستمرار التدفق الحر للمياه النابعة من مناطق غير عربية.. الخ.

ولكن المسألة تزداد تعقيداً حين يجري الحديث عن الأمن الثقافي.

إذاً نحن أمام صيغة ملتبسة قد توحي بما لانقصده، وانتقال الثقافات وانتشارها وتأثير بعضها على البعض الآخر، أمر أكده التاريخ ودللت عليه التجربة.

فلنخط خطوة أولى في بيان ما لم نقصده ونحن بصدد البحث في الأمن الثقافي.

ليس أحد بقادر على إغلاق ثقافتنا القومية وتسويرها بسور حديدي، وبالتالي لانقصد من الأمن الثقافة للأمة إغلاق النوافذ، على الثقافة العالمية وهي علاقة تاريخية ذات ملامح قانونية.

وبالتالي فإن فكرة الغزو الثقافي التي شاعت في الثمانينات من هذا القرن، والتي

قصد منها النيل من تيارات الفكر الأوروبي وتأثيراتها على الفكر العربي المعاصر لاتدخل في زاوية رؤيتنا للمسألة.

فالماركسية والوجودية والشخصانية والوضعية والبنيوية. الخ تيارات ذات طابع عالمي لاتنال من الهوية الثقافية للأمة، وليست هجمة ثقافية يراد منها تشويه الثقافة القومية.

ولسنا نقصد بالأمن الثقافي الاحتفاظ بجميع القيم السائدة موضوعياً عربياً، ذلك إن عالم القيم عالم متغير متطور وفق تطور المجتمع الكلي، وأن كل مرحلة من مراحل التطور الموضوعي للعلاقات الإنتاجية وما يرافقها من تطور كلي، تخلق القيم المطابقة لها وإن كان ذلك على نحو بطيء.

إن جانبي الثقافة الموضوعي والموعى به لاينفصلان دائماً، فكل تغير في عالم الثقافة الموضوعي يفضي بالضرورة إلى وعي ثقافي يأخذ شكل أفكار حول الواقع.

والوعي الثقافي يدخل في عملية تناقض أو صراع مع الثقافة الموضوعية، إذا كان واقع ثقافة موضوعياً غير قادر على الاستجابة لوعي ضرورة التغير والانتقال من حالة إلى أخرى.

إذا ذاك نكون أمام مسألة لاتندرج في إطار ما نسميه الأمن الثقافي.

إذا ما الأمن الثقافي: إن الثقافة بما هي سيرورة تشكل عاملاً مهماً من عوامل وعي الهوية بالانتماء. والهوية هي استمرار الوعي بالتمايز الذي يحتفظ بالوجود الذاتي.

فالثقافة بهذا المعنى شكل يعين الوجود الذاتي للإنسان وللمجتمع وللأمة.

إن أي سلب مقصود موعى به للوجود الذاتي للأمة، إنما يمر عبر زعزعة الوعي بالهوية الثقافية. لأن الهوية تتأسس أصلاً على الوعي بالانتماء عبر الوعي بالتمايز الثقافي.

إن تغير الوعي الثقافي بحد ذاته لاينجب سلباً للهوية، طالما أن هذا التغير قائم في استمرار الوعي بالهوية. ولكن عندما تتعرض الهوية ذاتها إلى النيل عبر قنوات ثقافية، سواء أكان الأمر مقصوداً أم عفوياً عندها وعندها فقط، بإمكاننا الحديث عن خطر يواجه الثقافة بما هي وعي بالهوية يحقق الأمن الذاتي.

إذ الأمن الثقافي هو الشعور الذاتي بالانتماء الثقافي القومي، والذي يخلق اطمئناناً

للوجود لدى الأفراد المنتمين إلى أمة ويخلق لديهم فاعلية سياسية، أي تتحول الثقافة هنا إلى أداة فعل وتغيير للعالم.

ترى هل الأمن الثقافي بهذا المعنى متحقق؟

من الصعب أن نجيب بالسلب أو الإيجاب على هذا السؤال. صعوبة النفي ترتد إلى استمرار الثقافة العربية بالقيام بدور تأكيد الانتماء، وصعوبة الإيجاب ترتد إلى محاولات عزل الثقافة عن فكرة الانتماء عزلاً سياسياً.

تواجه الثقافة العربي في جانبها الكلي التوحيدي للأمة عدة عوامل من النفي:

١ - نفي إيديولوجي ناتج عن فكرة التصالح مع العدو والاعتراف به.

٢ - نفي قطري يبحث عن أعمدة ثقافية كتأكيد التذرر الحاصل.

٣ - نفي عولمي لإيجاد المناخ الملائم لعملية السيطرة على السوق.

لنحلل هذه العوامل ونبرز ما بينها من ترابط:

شهدت الفترة الأخيرة عملية تصالح من بعض الأنظمة السياسية العربية مع العدو القومي الرئيسي، أي الكيان العنصر الاستعماري الصهيوني في فلسطين.

هذه العملية الورطة السياسية تحتاج فيما تحتاج إليه، إيجاد مناخ في الوعي العربي الشعبي للقبول بها - أي تبرير إيديولوجي.

هنا تستخدم إيديولوجيا التسوية جملة من المفاهيم، لاتحمل دلالتها الحقيقية: الواقعية والعقلانية وروح العصر.

يتحول الصراع التاريخي بين عدو إجلائي غريب، وأمة متعينة ثقافياً وتاريخياً ولغوياً في ثقافة التسوية إلى مسألة تعايش.

يحيل مفهوم التعايش مباشرة إلى نزع التناقض الصراعي انطلاقاً من ضرورة التعايش، أي القبول بوجود إسرائيل قبولاً ثقافياً وسياسياً واقتصادياً.

والمدقق بمفهوم التعايش يدرك إن المسألة ترتد كلها إلى ضرورة القبول بالأمر الواقع، أي إلى واقعية زائفة. نمط كهذا من الواقعية يصادر جميع الممكنات لحل الصراع لصالح ممكن واحد فقط، هو القبول بشرعية وجود إسرائيل. الكيان العنصري الاستيطاني الصهيوني. لكي تنجب القناعة لدى الأفراد المنتمين أصلاً إلى أمة واحدة، تجري عملية تزييف ايديولوجي تطال مفهوم الأمة تبدأ من إظهار طوباوية المشروع القومي العربي.

في اللحظة التي يصبح فيها مفهوم الأمة العربية موضع شك فإن كل ما يرتبط بمفهوم الأمة الواحدة من نزوع أو من ثقافة أو من تاريخ يغدو ـ وفق منطق الأمر الواقع ـ وجوداً زائفاً. يغدو الوجود الحقيقي لهويات متعددة تفسح المجال لهوية نشاز، أن تقع على قدم المساواة مع الهوية العربية ـ أو مع الهويات القطرية أو الاقليمية.

يتفق منطق كهذا ما أراده «بيريز» في مشروع الشرق الأوسط الجديد، حين دعا إلى ثورة في المفاهيم لتحقيق مشروعه. وما الثورة بالمفاهيم إلا الإتيان على مفاهيم الأمة العربية والوحدة العربية والثقافة العربية، وتأكيد النشاز التاريخي لإسرائيل.

بكلمة أخرى لكي يتحقق ما هو سياسي لابد من زعزعة الثقافي المشترك، وأهم أشكال الوعي بالوجود الذاتي والهوية الثقافية القومية.

استمراراً لمنطق كهذا يبرز منطق إيديولوجيا السلطة القطرية المنطلقة لإيجاد أساس ثقافي، غارق في القدم ومتجدد لشرعية الدولة ـ السلطة القطرية.

أشير بداية إلى أن دحض وجود الأمة بما تنطوي عليه من عوامل مشتركة وخاصة الثقافية منها، لاينبع من معالجة أساسُها نظريٌ مجرد، بل من مصلحة ضيقة تبحث عما هو فكري ـ سياسي لتبريرها.

يساعد تبرير إيديولوجي كهذا غياب المعادل السياسي للأمة، فاستمرار التذرر السياسي على هذا النحو من القطع بين الكيانات السياسية، التي لاتصل حد الصراع تدليل على موضوعية الأمة وعلى لاموضوعية التفكير على مستوى الأمة كما يرى القطريون.

أما الدليل الآخر الذي يقوم على وهم الأمة بما هي ثقافة واحدة، هو استمرار وعي الانتماء إلى تجمعات ما قبل الأمة. ترفع هنا أشكال الوعي بالانتماء الضيق ـ إلى المناطقي الطائفي القطري إلى درجة، يغدو معها الوعي بالهوية القومية الواحدة أمراً غير حقيقي.

تقوم الدولة القطرية على أعمدة ثلاثة: عماد سياسي متحقق ـ حدود سياسة تقطع الجغرافي ـ حدود اقتصادية تقطع علاقات المنفعة بين العرب مع تبعية شبه كاملة للمراكز الإمبريالية. عماد ثقافي ـ أي السعي لإيجاد هوية ثقافية مغلقة.

إذا كانت السلطة القطرية قد نجحت في إنجاز العمادين السياسي والاقتصادي، فإنها حتى الآن قد أخفقت في إيجاد العماد الثقافي لماذا؟

قبل الإجابة على هذا السؤال، أشير إلى أبرز معالم محاولات إيجاد الهوية الثقافية الضيقة.

تمتلك السلطة السياسية القطرية أهم جهازين ثقافيين، جهاز الإعلام وجهاز التربية والتعليم. عبر هاتين المؤسستين تعمل السلطة السياسية على:

زعزعة الشعور بالانتماء القومي. فالصحافة والتلفزيون والإذاعة ومؤسسات النشر الثقافية، كلها تتحول إلى خدمة الثقافة القطرية، عبر توحيد الانتماء إلى السلطة ـ والنظر إلى الانتماء إلى المجتمع والسلطة على أنهما أمر واحد.

هنا نشأ مفهوم الثقافة السياسية بما هي عنصر يضمن الولاء للسلطة.

يتحول الإعلام إلى جهاز إيديولوجي لثقافة سياسية تشطر الثقافة السياسية شطرين: شطر ثقافة الولاء السياسي وشطر ثقافة الرفض السياسي.

وبما أن السلطة وحدت بينها وبين الدولة ـ المجتمع، فكل ما هو خارج عن فكرة الولاء خارج عن القانون.

أي أن السلطة بما هي معيار للانتماء تقع في تناقض ضروري مع فكرة المواطنة، الفكرة التي لاوجود لها خارج الحرية، فحين تعمل كل سلطة على تأكيد الانتماء إليها، تنشأ لدينا أشكال من الولاءات متعددة بتعدد السلطات.

الأخطر من ذلك: إذا كانت السلطة ذاتها تقوم على واقعة الانتماء، الماقبل قومي والماقبل قطري أي عائلي مناطقي طائفي، فإنها عملياً تذرر المجتمع القطري ذاته وتصنع منه خانات متعددة. فالولاء لدولة ما ليس ولاء لقطر ذي حدود جغرافية سياسية، بل إلى سلطة أخذت الدولة فيها اسم العائلة الحاكمة ذاتها.

ولما كان من الصعب على السلطة خلق ثقافة على هواها بالمعنى الموضوعي ـ فإنها تقع في تناقض مع موضوعة الثقافة العربية، المؤسسة تاريخياً ولغوياً ونزوعاً ومصالح مترابطة بين البشر. فالعربي في أي قطر عربي وخاصة في أوساط الفئات الأكثر ثقافة وإطلاعاً، إنما يتحدد وجوده بهوية أوسع هي الهوية الثقافية العربية. تناقض كهذا يزيد من عسف السلطة القطرية كما يزيد من تقوقع جهازها الإعلامي، في بث ما من شأنه أن يبرر هوية السلطة لا هوية المجتمع أو الأمة.

تتضافر مع هذه النقطة واقعة تربية الأطفال وتلقينهم في سني حياتهم المبكرة، تاريخ القطر وتحويل رموز سلطته إلى رموز ثقافية، إذ ذاك نحصل على تاريخ ضيق للقطر وتعليم لجغرافيته أولاً ولدور السلطة الريادي في تقدم هذا القطر أو ذاك... الخ.

وفي عملية جد مصطنعة يجري الحديث عن قدم التاريخ القطري وخاصة التاريخ ما قبل الإسلامي.

يغدو المصري سليل الفراعنة والأردني سليل النبطي واللبناني الفينيقي والعراقي سليل الآشوريين وهكذا.

نحصل هنا على فكرة الشخصية المصرية والشخصية الأردنية.. الخ.

فصاحب كتاب ـ أعمدة الشخصية المصرية يتحدث عن جملة عوامل، تضافرت على تكوين الشخصية المصرية وعلى الرغم من أن العرب والإسلام عمادان من أعمدتها، لكنها في النهاية تشكل شخصية ذات سمات محددة أي هوية مستقلة.

عندها يغدو الإسلام أو العرب عنصرين من عناصر عدة فيها اليوناني الروماني والفرعوني والأفريقي والأوربي.

هنا تتوحد فكرة الشخصية مع فكرة الهوية فنحصل على هويات متعددة، كل ذلك من أجل دحض الهوية القومية.

وفي الرد أحياناً على هويات كهذه تبرز فكرة الهوية الإسلامية التي هي من وجهة نظر أصحابها تجاوز لكل أشكال الهويات القومية والقطرية.

لكن الإسلام كهوية مجردة لايفضي إطلاقاً إلى هوية متعينة. صحيح إن الانتماء الديني هو بمعنىً من المعاني هوية، لكنها هوية من الصعب تعيينها سياسياً الآن، لأننا أمام عدد من الأعراق والاثنيات واللغات والتواريخ الخاصة العصية على التوحد.

وهكذا فإن الهوية الإسلامية الثقافية لاتشكل خطراً على النزعة القطرية الثقافية.

وهكذا نحصل على ظاهرتين: ظاهرة الدولة ـ السلطة السياسية المؤكدة حدوداً وجغرافياً والفاقدة للهوية الثقافية. وهوية ثقافية دينية من غير الممكن تعيينها في معادل سياسي ـ بمعزل عن الهوية القومية. هنا يغدو الأمر واضحاً بتاريخية الهوية القومية القابلة للتحقيق سياسياً.

المسألة الثالثة: والتي يجري القيل الكثير حولها هي العولمة كسلب للهوية الثقافية القومية.

قبل أن نتناول العلاقة بين العولمة والهوية القومية، وقبل أن نبرز ما إذا كان هناك جذب أو نبذ بينهما، نحاول أن نقدم شرحاً للعولمة كما نراها. كثيرة هي التعريفات التي قدمت لمفهوم العولمة، وما كثرة هذه التعريفات وتنوعها واختلافها إلا بسبب من جدة هذا المفهوم. وبسبب من جدة الظاهرة التي يشير إليها.

فهناك من أبرز الجانب الاقتصادي للعولمة بوصفها مرحلة جديدة من علاقات

الإنتاج وقواها، تقوم أساساً على تمويل إنتاج السلعة وتوزيعها دون اعتداد بالحدود القومية وقد رأى البعض: أن العولمة مرحلة جديدة من علاقات الأمم بعضها بالبعض الآخر. علاقات أساسها تبادل المعلومات والثقافة، بسبب الثورة المعلوماتية وتقدم سرعة الاتصالات ونمو أجهزة البث.

وينظر نفر من الكتاب إلى العلومة من حيث هي ظاهرة جديدة من الثقافة العالمية، تتجاوز مفهوم الهوية الثقافية.

وقد اعتقد البعض أن العولمة تجاوز لفكرة القومية والدولة القومية، والحضور الحاسم للشركات المتعددة الجنسيات.

ومن قائل: إن العولمة تجاوز لمفهوم الأيديولوجيا والاوتوبيا.

أما نحن ومع الاعتراف بأهمية ما قدم: فإننا نرى.

العولمة تعين راهن للرأسمالية العالمية تعين أهم مظاهره تحول العلم، في تطوره الهائل إلى قوة منتجة، أدى إلى السيطرة الشبه كاملة للإمبريالية العالمية والتحكم المبرمج باقتصاد العالم.

إذاً: ليست العولمة بنظام إنتاجي جديد، أي ليست تشكيلة. اجتماعية حديثة جاءت على أنقاض الرأسمالية ـ الإمبريالية. بل هي إمبريالية جديدة مازالت تحتفظ بثلاث سمات إمبريالية:

١ ـ اندماج رأس المال المصرفي مع الرأسمال الصناعي الاحتكاري.

٢ ـ تشكل رأس المال المالي ـ أي الاحتكار المالي.

٣ ـ تقسيم العالم واقتسامه.

غير أن العولمة من حيث هي إمبريالية جديدة تتميز بما يلي:

الاستقلال النسبي للشركات المتعددة الجنسيات عن الدولة الاحتكارية، وتحول الدولة الإمبريالية إلى قوة مساندة للشركات متعددة الجنسية.

تبرز أهمية الدولة في إطار العولمة ـ «إمبريالياً» في العمل على إقامة نظام عالمي جديد للتجارة الحرة، العمل على التدفق الحر للمعلومات، تخلي الدولة الإمبريالية ـ الاحتكارية عن جملة وظائف كانت تقوم بها في المجتمع ذات علاقة بحياة الناس: الضمان الصحي، وتوفير الدخل للعاطلين عن العمل، وتراجع الاعتماد على القوة العسكرية لفرض التوسع الرأسمالي.

هذه هي العولمة من حيث هي ظاهرة موضوعية. غير أن للعولمة سمة إيديولوجية - ثقافية.

ونقصد بالطابع الإيديولوجي للعولمة، جملة من الأفكار والمشاريع الثقافية التي تبرر هيمنة اقتصاد السوق على العالم.

أي أننا نميز الطابع الموضوعي للعولمة والجانب الإيديولوجي فيها. ونقصد التوظيف الإيديولوجي لمفهوم العولمة.

وقبل أن أعرض للجانب الإيديولوجي في العولمة أحب أن أشير: إلى أن القول بالطابع الموضوعي للعولمة لايعني إطلاقاً الاستسلام لهذا الطابع بحجة أننا أمام حركة موضوعية لاسبيل أمام البشرية لمواجهة نتائجها.

فالرأسمالية - الإمبريالية هي الأخرى موضوعية، ولكن حركات التحرر من التبعية للرأسمالية - الإمبريالية قد تمت وهدفها الحيلولة دون حصول الهيمنة الكاملة لها.

وبالتالي إن أمام الشعوب والأمم التي ستخسر الكثير من الطابع العولمي للرأسمالية عملية مواجهة ضرورية.

والآن ما العولمة إيديولوجياً؟

العولمة إيديولوجيا هي جملة أفكار متعلقة بالدولة والأمة والإنسان والهوية الثقافية. أفكار تستند إلى دعاوي موضوعية العولمة. أول فكرة إيديولوجية في إيديولوجيا العولمة هي نفي تدخل الدولة، وانحسار دورها في الحياة الاقتصادية بشكل خاص.

تستند دعوى زوال الدولة كعنصر من عناصر البنية الفوقية للعلاقات الإنتاجية الرأسمالية، إلى فكرة عالمية الشركات ورأس المال. أي أن الشركة المتعدية الجنسية لم تعد تحمل جنسية الدولة، كما أن الرأسمال لم يعد له وطن. وبالتالي تغدو الدولة وخاصة الدولة القومية عقبة أمام تحرك السلعة ورأس المال. وهي متناقضة مع سلطة الشركات المتعددة الجنسيات ورأس المال المالي العالمي. ولم تعد هذه الشركات ولاهذا الرأسمال بحاجة إلى الدولة لعملية توسعهما وسطوتهما العالمية.

وليس هذا فحسب، فإن الدولة في العالم المتخلف والتي طرحت فكرة حماية الاقتصاد الوطني. هي الأخرى لم تعد قادرة على الوقوف في وجه السيل الجارف للعولمة.

لاشك أن الوقائع الراهنة لدور الدولة في المراكز الرأسمالية التقليدية وغير التقليدية لتدلل على وهم نهاية الدولة.

فالدولة الأمريكية هي التي اتخذت قرار الحرب في حرب الخليج، والدولة الأوربية هي التي اتخذت قرار الاشتراك في هذه الحرب وليست الشركة ولا رأس المال.

والدولة الأمريكية هي التي تجري المباحثات مع الدولة اليابانية، لتحديد علاقة التبادل وتحديد السلوك الاقتصادي لليابان بما يخدم السوق الرأسمالية.

ولقد دحض المفكر الاقتصادي المعروف محمد الأطرش، أسطورة تلاشي سيادة الدولة في الرأسمالية المتعولمة إذ بين أن الدولة مازالت تقوم بدور كبير في الاقتصاد القومي. وأظهر أنه خلال عام ١٩٩٥ أنفقت الدولة في أمريكا ٣٣٪ من ناتجها المحلي الإجمالي وفي ألمانيا ٤٩٪ وفي السويد ٦٨٪. وإنفاق الدولة يؤدي إلى سيطرتها على جزء كبير من موارد المجتمع.

وأظهر أيضاً: إن الغالبية الكبرى للشركات الدولية المتجاوزة للقوميات - ليست شركات عولمة حقيقية فأغلب القيمة المضافة حوالي ٧٠٪ من إنتاجها العالمي يتم في موطنها الأصلي. وأغلب أصولها الثابتة في موطنها الأم. والدولة تتدخل في مجالات عدة، منها تدخل الدولة الأمريكية مثلاً بتسويق شركات السلاح. ناهيك عن أن قوة الدولة السياسية يعتمد على أسس عسكرية واقتصادية[1].

وإذا ما تعلق الأمر بنفي دور الدولة في البلدان الفقيرة، فإن الهدف منه هو إزالة أية عقبات أمام الاختراق الرأسمالي المتعولم لهذه الدولة، والذي من شأنه إذا تم أن يقضي على الاقتصاد الوطني، ناهيك عن نزوع الرأسمالية المتعولمة إلى خلق مجموعة من القيم والثقافة الاستهلاكية لدى أبناء هذه الدولة للقبول بالأمر الواقع كل ذلك يعني أن السوق بوصفه عنصراً أساسياً في سياسة الدولة الرأسمالية المتعولمة، يتطلب غياب الدولة الوطنية الحامية للاقتصاد الوطني والثقافة القومية.

بل وتسعى الرأسمالية المتعولمة إلى تحويل الدولة في العالم «الثالث» من دولة حامية للاقتصاد الوطني ورمز للسيادة السياسية، إلى دولة خادمة ومسهلة لسيادة السوق الرأسمالية العالمية.

١ - انظر، محمد الأطرش، العرب والعولمة، ما العمل، مركز دراسات الوحدة العربية، ندوة العرب والعلومة، من ١٨ - إلى ٢٠ كانون الأول. ١٩٩٨، بيروت.

ويطرح مؤدلجو العولمة فكرة مفادها: أن العولمة بما هي تجاوز للحدود القومية فإنها بنفس الوقت مقدمة لتكوين القرية الكونية.

في قرية كونية كهذه حيث تسود وسائل الاتصال وتبادل المعلومات تتزايد حرية الانتقال، يتكون إنسان جديد يأخذ ملامحه من عصر جديد ولغته من لغة العلم، وبالتالي يغدو الانتماء إلى القرية الكونية أقوى من الانتماء إلى الأمة أو القومية.

وبهذا المعنى فالعولمة تأتي على الهوية القومية كما يرى أنصار العولمة.

لنتناول المسائل الثلاث التي طرحنا بالنقد.

أولاً: إن تأسيس شرعية للعدو باسم الواقعية واستطالة هذه الشرعية لاعطائها بعداً ثقافياً، أمر في غاية الخطورة على مستقبل العرب.

نقول بداية: إن القول بوجود الدولة الصهيونية بوصفها أمراً واقعاً يشير إلى واقعة فقط، وهو أمر مختلف عن إعطاء شرعية لما هو واقع.

وإلا لتعاملنا مع كل ما هو واقع على أنه شرعية تاريخية أو منطقية. فالشر في العالم واقع ولكن نزوع البشر لإزالة الشر يمنع منح الشر شرعية.

فالثقافة العربية المؤسسة على واقعة الأمة، ليس بمقدورها أن تعترف بنشاز سياسي أو إيديولوجي، يشكل خرقاً فظاً للواقع ذاته.

أي أن ما هو واقعي لايحوز على ضرورته التاريخية، إلا إذا كان جزءاً لايتجزأ من شرعية أكبر هي شرعية الأمة، وبالتالي سنكون أمام خيارين: خيار «واقعي» ينفي وحدة المنطقة التاريخية والحق التاريخي المستمر والثقافة العربية ـ إذ نعترف بشرعية وجود عدونا. أو خيار الرفض المؤسس على وحدة الأمة وثقافتها.

في الحالة الأولى نحن مجبرون على التخلي عن مفاهيم الأمة والوطن والحق التاريخي والاستقلال والحرية والكفاح، وهي كلها مفاهيم تشكل بنية ثقافية لاستمرار الوعي بالهوية. أو التمسك بهذه المفاهيم وبالتالي تحويل الثقافة إلى فعل كفاح وطني قومي.

إن ثقافة الرفض وحدها مطابقة تطابقاً كاملاً مع الواقع، أي مع واقعة الانتماء. فالدولة الصهيونية لاتنتمي تاريخياً أو لغوياً أو اتنياً أو من حيث المصالح إلى الوطن العربي، بل إنها تمثل عنصراً نابذاً لأي مستقبل ممكن للعرب.

إننا هنا أمام إيديولوجيتين متناقضتين إيديولوجياً الكفاح وإيديولوجياً الهزيمة.

إسرائيل مؤسسة على هوية إيديولوجية، والهوية الإيديولوجية لامحالة آيلة إلى الزوال، فيما الإيديولوجية القومية مؤسسة على هوية متعينة تاريخياً، وبالتالي فإن الهوية القومية العربية هي دريئة لاطلاق الرصاص عليها. وآية ذلك أن وعي عدونا بخطورة ثقافة الكفاح والتي تجسد أمنا ذاتياً هو الذي يجعله مصوباً رصاصة إلى الهوية.

والمفارقة تبدو فظيعة حينما يشترك جزء من النظام العربي الرسمي مع العدو، في إنجاز هذه المهمة، إن اشتراكاً كهذا لايمكن أن يصدر إلا عن قوى لم تعد ترى لاستمرار وجودها، إلا بالإتيان على الهوية القومية والثقافية بشكل عام.

من هذه الزاوية إن أمناً مثمراً لايتأسس إلا على فكرة الأمة والوحدة، والشعور بالانتماء إلى ثقافة واحدة وهذه واقعة لم نخترعها اختراعاً، بل هي التي خلقت الشعور على هذا النحو الذي هو عليه من وجود.

ثانياً: إن الانطلاق من الاختلاف أي من وجود ثقافات عربية تكونت بعد قيام الدولة القطرية، والحديث عن ثقافة كل قطر على حده، خرق لفكرة علاقة الهوية بالاختلاف في ثقافة كل أمة من أمم الأرض.

فالثقافة كهوية والثقافة كتعدد حاضرة في كل مجتمعات الأرض. فالثقافة بوصفها هوية هي التي تحفظ التمايز والتوازن لدى الأفراد وتخلق لديهم شعوراً بالانتماء. فالرموز الثقافية المشتركة كوحدة الانتماء إلى أصل مشترك ـ ولايعني هنا الأصل بدقة بل الشعور بوحدة الأصل، والتقاليد العامة والإبداع المتنوع والشعور بالمواطنة أي الانتساب إلى أمة حرة والانتماء إلى رموز الثقافة المبدعة، والانتماء إلى التاريخ وانتماء التاريخ إلى الأفراد كل ذلك من قبيل الهوية الثقافية الشاملة.

ومع ذلك نجد ضروباً من الاختلاف داخل كل أمة من الأمم، على مستوى الثقافة بوصفها نمط حياة، وهذا ينسحب على روسيا كما على فرنسا كما على الوطن العربي. أي ليس الوطن العربي نشازاً من هذه الزاوية، بل أقول لكم أكثر من ذلك إن التشابه في الثقافة الضيقة بين مدينتين في قطرين عربيين يبلغ حداً أكثر بكثير من التشابه بين مدينتين تنتميان إلى دولة قطرية واحدة.

وهذا يعني أن التقسيم السياسي إنما تم لا بدواعي ثقافية أو اثنية أو جغرافية، بل بدواعي مصالح متعددة خارجية أساساً وداخلية في بعض الأحيان.

من هذه الزاوية لايشكل الاختلاف في الثقافة الضيقة نبذ الثقافة ـ الهوية ـ أي لثقافة الانتماء.

وإذا نظرنا إلى المسألة من زاوية الثقافة الموعى بها، أي المبدعة فإن القطرية ثقافياً تغدو أمراً لاوجود له إطلاقاً.

ذلك إن اللغة العربية بوصفها حاملاً للإبداع، تجعل المبدع قومياً بالضرورة ناهيك عن أن النزعة السائدة لدى معظم النخب المبدعة هي نزعة قومية.

فعبد الرحمن منيف وسعد الله ونوس وجبرا ابراهيم جبرا، ومحمود أمين العالم، وبدوي الجبل، وعمر أبو ريشة والجواهري غيرهم وغيرهم لامعنى لهم أصلاً خارج فكرة الثقافة العربية الواحدة.

هذا وإن الدولة القطرية لاتستطيع إطلاقاً خلق ثقافة على هواها، فشروط نشأة الثقافة وتطورها وانتشارها ليس من قبيل الأمر الذي يمكن التحكم به.

إذ ذاك أن صفة شاعر مصري وروائي سعودي ومسرحي سوري صفة ليست هوية إطلاقاً إنها جد ثانوية.

ثالثاً: إن العولمة بما هي واقع موضوعي لحركة الرأسمالية لاتفضي بالضرورة إلى الاعتقاد بزوال الثقافة القومية، بل أعلموا أنها بطبيعتها التوحيدية على مستوى العالم للسوق، تقع في تناقض مع التجزئة على مستوى الأمة، أو تفضي بالضرورة إلى زيادة الوعي بالمصالح القومية.

العولمة إنجاز دول حققت وحدتها القومية قبل كل شيء، أي أن الرأسمالية لم تتحول إلى إمبريالية، إلا بعد توحيد السوق القومية، فلماذا يجب علينا أن نرضى بتشرذم السوق القومية للدخول في عالم العولمة.

أليس من المنطقي للدخول في عالم العولمة، أن نوحد السوق القومية قبل كل شيء؟ تقوم فرضيتنا على ما يلي:

إن العولمة الراهنة في جانبها الموضوعي الذي أشرت إليه، والتي ادحض جانبها الايديولوجي تقدم للعرب شرطاً جديداً لنمو وتأكيد الهوية القومية وتزايد الشعور بالانتماء إليها وللتدليل على هذه الفرضة نقول:

العرب أمة تحوز على العناصر الثلاثة المحددة للهوية القومية اللغة والثقافة والشعور بالانتماء. لكن هذه العناصرة الثلاثة تفتقد إلى معادل سياسي ـ أي الدولة الواحدة.

وفقدانها للمعادل السياسي هو بالأصل عامل إضعاف وخاصة لعنصر الثقافة والشعور بالانتماء. نقول عامل إضعاف وليس عامل إلغاء.

فإذا كنت العولمة تزيد من عملية التواصل والتبادل الحر للمعلومات والانتقال الحر للأفراد، فإنها في حال الوطن العربي تخلق شرطاً جديداً في اتساع عملية التواصل بين أبناء العربية بحث يقلل هذا التواصل من سلبية غياب المعادل السياسي.

فعلى مستوى اللغة فإن هناك تراجعاً ملحوظاً في اللهجات التقليدية لقاء لغة جديدة تعممها وسائل الاتصال السمعية والبصرية - السمعية. فالتلفاز ومحطات البث الفضائي خلقت تواصلاً هائلاً بين أقطار الوطن العربي، وليس هذا فحسب بل إن حاجة برامج هذه المحطات قد أنتجت ضرورة الاعتماد على العنصر العربي، وخاصة في مجال البرامج الثقافة والإخبارية والسياسية دون النظر إلى جنسية الدولة القطرية التي يحملها.

كل ذلك من شأنه أن يهيئ لانتصار الثقافة اللغوية وينتج تجانساً كان من الصعب إنتاجه قبل ربع قرن من الزمان.

وتتشكل الآن في الوطن العربي صحف عربية بالمعنى الشامل، دون النظر إلى مكان إصدارها حتى نشأت جماعة من المثقفين العرب من كل الأنواع لا وطن قطرياً لها. سواء من المفكرين أو الصحافيين أو الفنانيين. وتتبادل الخبرات وتتحدث بلغة الكل العربي، وتقوم بتأثير هائل على القارئين والسامعين والمشاهدين.

إن من شأن هذا أن يقوي الشعور بالانتماء أولاً وأن يعزز من النزوع نحو تجاوز التجزئة السياسية ثانياً. وقد تزايد التفكير بهذه المشكلة أي التجزئة في الآونة الأخيرة - ولم تضعف بفعل العولمة كما ظن البعض.

بكلمة أخرى كلما قوي الشعور بالانتماء إلى الهوية القومية بفعل هذا التواصل والذي وفرته العولمة بالمعنى الموضوعي، ازداد الإحساس بضرورة إيجاد المعادل السياسي لها.

وهذا يعني أن العولمة ليست عامل نفي للهوية، بل عامل تأكيد لها. على عكس مايرجوه مؤدلج العولمة النافي للأمة وللهوية والقومية.

من زاوية أخرى، فإن العولمة بما هي عليه من توسع اقتصادي للمراكز الإمبريالية التقليدية، ومن علاقات التنافس مازالت هي السمة الأبرز لكل اقتصاديات السوق، فإنها قد خلقت الوعي في الوطن العربي بضرورة إنشاء تكتل اقتصادي قادر على التعامل على المراكز الإمبريالية العالمية، وإذا كان هذا الوعي هو وعي النخب الثقافية والاقتصادية ويتسع ليشمل جمهوراً كبيراً من السكان فإنه لامحالة منتقل إلى أصحاب القرار السياسي.

ذلك أن كل توجه اقتصادي هو في النهاية توجه سياسي.

وما دعوات الوحدة الاقتصادية وحرية انتقال الأفراد والعمالة وفتح الأسواق وضرورة إيجاد المشاريع العربية المشتركة، إلا ثمرة الإحساس بخطر العولمة الاقتصادية، وإذا ما تنامى الإحساس بهذه الضرورة ـ أي ضرورة الوحدة الاقتصادية ووجدت طريقها إلى الحياة، فإن عاملاً مساعداً ومهماً يضاف إلى عوامل الهوية القومية، إلا وهو العامل الاقتصادي الذي يقوم على وحدة مصالح الأمة.

ومن هذه الزاوية أيضاً فإن العولمة لاتنفي إطلاقاً ضرورة السوق القومية، ولاتنفي بالتالي فكرة المصلحة القومية، وهذا يعني أنها ـ أي **العولمة قد أنمت الميل العربي نحو تكامل الهوية العربية.**

وإذا كنت بعض الأقلام العربية ذات النزعة القطرية، قد استندت في دعواها بنفي العولمة توظيفاً إيديولوجياً لتأكيد رأي مسبق، دون أن يعملوا النظر في هذه الظاهرة، فإنهم لم يدركوا أن مواجهة تحديات العولمة بالمعنى الموضوعي غير ممكن دون الانطلاق من الهوية القومية العربية.

وآية ذلك: إن البعد الاقتصادي للعولمة والذي يزيد من رغبة المراكز الإمبريالية في السيطرة المطلقة على السوق العالمية، بما في ذلك السوق العربية، تتطلب إضعاف المنطقة إلى حدٍ لاتكون معها قادرة على اتخاذ أي قرار حر في حياتها السياسية والاقتصادية. ولتحقيق ذلك تسعى قوى العولمة إلى إقناع العرب بما يلي:

١ ـ إن هويتهم القومية ـ زي قديم، وإن الفكر القومي قد آل إلى زوال.

٢ ـ يجب إنتاج تكتلات إقليمية لاتستند إلى الهوية القومية، بل إلى «مصالح اقتصادية» بهذا المعنى يكون مشروع الشرق الأوسط الجديد الذي طرحه بيرز النموذج المطلوب.

٣ ـ إن التجزئة الراهنة للعرب هي الصورة المثلى لما يجب أن يكونوا عليه، وبالتالي: فإن الحفاظ على التذرر العربي أمر حيوي بالنسبة إلى هذه القوى، بل ولابد من زيادة التذرر أكثر، إذا دعت الحاجة إلى ذلك.

من هنا تبرز أهمية السعي الدائم لتأكيد الهوية القومية والعمل بمقتضاها. وإلا لن يكون مصير العرب اللاحق إلا زيادة في التخلف والضعف والتبعية.

قبل أن أجيب على تحول الثقافة إلى عنصر أساسي من عناصر الهوية القومية ـ أي عنصر كفاحي يجب النظر أولاً في مسألة الثقافة العربية ذاتها كما هي الآن.

الثقافة العربية الراهنة ـ كأي ثقافة حيوية ـ ذات جانبين متداخلين نسبياً: جانب موضوعي يتكون من مجموعة القيم والعادات والتقاليد والمعتقدات الدينية، تحدد على نحو عفوي أنماط السلوك. وتنتقل من جيل إلى آخر بشكل عفوي ـ إنها ثقافة غير موعى بها وتشكل طبيعة ثانية للإنسان.

وجانب ذاتي ـ اي صادرة عن ذات واعية مبدعة يتلقاه المجتمع عبر وسائل الاتصال المتعددة، كالأدب والفن والإيديولوجيا والعلم.. الخ. ويحدث تأثيراً في الوعي ـ وهذا ما نطلق عليه الثقافة الموعى بها.

تتعرض الثقافة العربية في جانبها الموضوعي منذ عصر النهضة وحتى الآن، لتغير عميق بدأ بطيئاً وصار متسارعاً، وهو تغير لاعلاقة للإدارة الواعية فيه مباشرة. وذلك بفعل عاملين اثنين:

أ ـ التطور الهائل في أسلوب الإنتاج وما ينشأ عنه من طبقات وفئات اجتماعية، وخاصة بدخول التقنية الحديثة في الإنتاج، طبقات وفئات تعينت مصالحها كقوى حديثة، أسهمت وتسهم في تفتيت البنى الاجتماعية التقليدية، كما في تفتيت عالم القيم والنظرة إلى العالم وعلاقات البشر بيعضهم البعض. وهذا بدوره ألقى بظله على الثقافة الذاتية المبدعة في مجالات الأدب والفلسفة والإيديولوجيا أي عالم الفكر بشكل عام.

ب ـ الاختراق المستمر للثقافة الأوربية، التي تحولت بفعل عالمية الرأسمالية سواء أخذت الرأسمالية صيغة الإمبريالية أو صيغة العولمة ـ إلى ثقافة سائدة قادرة على الانتقال العفوي إلى الأطراف.

ت ـ وهذا الاختراق ما كان ليتم إلا لأن العلاقات الرأسمالية ذاتها قد شرعت بالانتصار في أغلب أقطار الوطن العربي.

لكن هذه العملية تمت وتتم على أنحاء مختلفة في كل قطر من أقطار الوطن العربي. وفي تعين هذه العملية وفق شروط كل قطر يبرز الاختلاف بما فيه الاختلاف الثقافي.

فبلد ـ كتونس مثلاً ـ خضعت بشكل مبكر للاستعمار الفرنسي، ونشأت فيها علاقات رأسمالية بفضل توظيف الرأسمال الاحتكاري في مرحلة مبكرة من القرن العشرين، وهذا ما ساعد على نشوء طبقة برجوازية تونسية متجانسة مع الرأسمالية الفرنسية.

وشهدت تونس كفاحاً وطنياً قادته النخبة من الفئات الوسطى وأنجزته عام ١٩٥٦. ثم عملت هذه النخبة على تأسيس دولة حديثة ذات علاقات رأسمالية وتحديث على غرار أوربي.

عملية كهذه، شرعت في تحطيم مؤسسات المجتمع التقليدي بكل صعده ولاسيما الثقافية ـ القيمية فيها. وهذا ما ولد أشكالاً من الوعي الإيديولوجي الجديد، نمت في إطار مؤسسات حديثة الحزب، النوادي الثقافية، الجامعة، المدرسة.

والآن يعيش ٥٠٪ من سكان تونس في المدينة، ولم يتجاوز عدد البدو الرحل حتى عام ٨٣ /٣٠٠/ ألف شخص.

وظلت الروابط الثقافية والاقتصادية بين تونس وفرنسا قوية، فهناك آلاف التونسيين الذين يعملون في فرنسا ومازالوا مرتبطين بالوطن الأم، واللغة الفرنسية لغة منتشرة تصدر بها صحف يقرؤها السكان الأصليون.

وهذا ما يعزز من اختراق الثقافة الفرنسية للثقافة العربية التونسية.

فيما بلدان الخليج العربي السعودية، لم ينشأ فيها تراكم رأس المال إلا في مرحلة متأخرة جداً، وذلك بفعل فائض الثروة الذي وفرته عائدات النفط. فتحولت القبيلة الحاكمة إلى طبقة تملك رؤوس أموال ضخمة، خلقت بدورها فئة كبيرة من الوكلاء للشركات الاحتكارية العالمية، ويزداد دخلها بفضل العمليات التجارية التي تقوم بين السوق المحلية والإنتاج الرأسمالي الغربي.

ولكن كل ذلك لم يفعل فعله العميق في بنية المجتمع الثقافية، إذ يشكل سكان المدن في السعودية مثلاً ١٥٪ فقط من عدد السكان، ويصل فيها عدد البدو أكثر من نصف السكان. ويشكل شيوخ القبائل الأوساط الثرية.

ومازالت البنية النفسية للسكان تحتفظ بعناصر من ثقافة المجتمع القبلي، واحتقار العمل اليدوي، وصلات قربى الدم ـ العشائرية هي الصلات الأقوى ومازالت الدولة ذات طبيعة أوتوقراطية ذات إيديولوجيا مغرقة في السلفية.

إن كل ذلك يتم في إطار علمية اختراق ثقافي أوربي بطيء، بفعل الدراسة في الخارج واستخدام وسائل التقنية الحديثة، وتعدد وسائل الاتصال.

إن هذا الاختلاف في مستوى تطور كل منطقة، يحدد على نحو ما الاختلاف في مستوى الثقافة.

فبينما نرى في مصر وبلاد الشام وتونس والمغرب، الحضور الأقوى للثقافة الحديثة، واختراق الثقافة الأوروبية يتم بوتائر سريعة، نجد أن بلدان الخليج والسعودية واليمن وعُمان وموريتانيا مازالت الثقافة التقليدية المحلية هي السائدة.

وهذا لاينفي أن الثقافة التقليدية والثقافة الحديثة كعالمين مختلفين تجدان حضوراً لهما في كلا النمطين.

وهذا ما يدعونا إلى القول: إن عملية رسملة المجتمعات العربية، تسمح لنا بالحديث عن ثقافة مجتمع رأسمالي لا عن ثقافة رأسمالية سائدة.

وهذا يعني أننا في ثقافة المجتمع الرأسمالي العربي نحد ثقافات ما قبل رأسمالية تفعل فعلها إلى جانب الثقافة الرأسمالية. مع تفاوت في هذه الظاهرة بين هذا القطر أو ذاك.

أي لم تصل المجتمعات العربية حتى الآن إلى انتصار الثقافة الرأسمالية. غير أن الميل هو نحو انتصار الثقافة الرأسمالية.

فمن شأن المجتمع الرأسمالي أن يزعزع الاندراج القبلي ـ الديني في الجماعة، وينمي فردية متحررة من العلاقات التقليدية والخضوع الإلزامي للقيم القديمة.

عملية كهذه تتم بصورة سريعة في مصر وبلاد الشام. فيما هي أبطأ في بلدان الخليج والسعودية.

وهذا هو الذي يدعونا إلى القول: إن المجتمع الرأسمالي لم ينتج حتى الآن الصورة الثقافية المطابقة له، ولكنه في طريقه إلى ذلك.

وإن طرح مسألة الهوية والاختلاف في الثقافة العربية المعاصرة في إطار تحليل كهذا، يجنبنا النظرة السكونية للمسألة.

فانطلاقاً من أطروحتنا إن العلاقات الرأسمالية هي التي تحدد مصير المنطقة، فإن الاختلاف يقل وعامل الهوية يزداد، بوصفها هوية مصير.

ولكن المسألة في تحديد الهوية لاتعود إلى رسملة المجتمعات العربية فحسب، وإنما إلى رسملة بلاد تحوز على ثقافة مشتركة وشعور مشترك بالانتماء، يتنامى أكثر فأكثر في الشروط الجديدة.

وإذا كان صحيحاً أن الرأسمالية في شروط العولمة الجديدة توحد العالم على نحو أكثر، وخاصة في مجالات الاقتصاد على نحو كبير وفي مجال الثقافة على نحو أقل، ولكنها ـ أي العولمة ـ لم تلغ التمايز بين الأمم والشعور بالانتماء.

بل قل إن العرب في ظل العولمة يحصلون على شروط أفضل لوحدتهم الثقافية.

وقد يعترض البعض قائلاً إنها لمفارقة حقاً. فالعولمة تنتج الآن ثقافة ما فوق قومية. ولماذا هي في حالة العرب أحد عوامل إنتاج ثقافة قومية؟

الحق إن العرب يتوافرون بالأصل على مشترك ثقافي، وعوامل نبذ عديدة لهذا المشترك، أهمها حالة التجزئة السياسية وما يترتب عليها من أشكال تجزئة اقتصادية وثقافية ومنع التواصل.

والعولمة التي وفرت شروط التواصل العالمي أسهمت بدورها بكسر حالة الانفصال السائدة وخاصة على مستوى الانفصال الثقافي.

فالتلفاز عربي اليوم، والكتاب عربي، والانتقال أفضل بما لايقاس، والهاتف دخل أداة يومية للاتصال، ناهيك عن عشرات الصحف والمجلات التي يتم تناولها، وعشرات المؤتمرات المشتركة التي فضلاً عن توفير سبل الالتقاء والحوار توفر أيضاً شعوراً مشتركاً بالمشكلات.

وكلما ازداد التواصل بأشكاله المتعددة اكتسبت الثقافة العربية شخصية، وخاصة عبر الثقافة الواعية، التي لاتنفك الآن تجعل من مبدعيها رموزاً ما فوق قطرية.

غير أننا نواجه في علاقة الثقافة الموضوعية والثقافة كفعل واع ظاهرة طريفة، ألا وهي: تحول عناصر من الثقافة غير الموعى بها إلى ثقافة موعى بها وخاصة على صعيد القيم والدين. كيف تتم هذه العملية؟

قلنا إن الثقافة غير الموعى بها تتعرض لأسباب موضوعية داخلية وخارجية لعملية تغير حقيقية.

فالتقنية تخلق لامحال ثقافة تنحو نحو تغيير العلاقة بين الإنسان والطبيعة، وتتطلب حداً أدنى من التفكير العلمي الذي يتنامى في إطار علاقة الإنسان بالآلة ودرجة تعقدها الحاصل الآن. وإنجازات العلم قد أودت بأساطير ورؤى قديمة، فإجابات العلم الاختباري على أسئلة قديمة في علم الحياة أو الفيزياء أو الفلك... الخ تحرر التفكير من الأوهام السابقة. ونكران صحتها أمر يدعو إلى السخرية.

وازدهار المدينة وتوسعها، وانتصار الفردية في العمل وتغير مرجعية الولاء، يأتي على قيم لم تعد صالحة كمحددة للسلوك الفردي، فتشيع قيم مجتمع رأسمالي يقوم على المنفعة والفردية وتلبية الحاجات كما تشيع فيه قيم الاحتجاج الإنساني.

والتعرف على منجزات الثقافة الغربية وخاصة المبدعة منها، العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية، وأشكال الإبداع الفني والأدبي يغني تجربة الوعي بالعالم.

ولما كان المجتمع ـ أي مجتمع ـ ينطوي دائماً على قوى محافظة، وعلى فئات ذات مصالح لاتتحقق إلا باستمرار القديم، فإن التغير الموضوعي يضعها وجهاً لوجه أمام مواجهة مباشرة أو غير مباشرة للجديد.

وليس أمام قوى كهذه إلا أن تنقل جزءاً من الثقافة من حقلها الموضوعي ـ وهي في عالمنا الثقافة الدينية ـ إلى حقل الثقافة الذاتية الموعى بها، وتعيد صياغتها في قالب إيديولوجي خالص أساسه فكرة الحفاظ على الهوية التي تتعرض لمؤامرة الابتلاع من ثقافة وافدة ـ وهي في حالنا الثقافة الغربية. وممثليها في الثقافة العربية كما يظن.

وهكذا تنتقل حركة التغير من حالة موضوعية إلى حقل الصراع الإيديولوجي. أي تنتقل آلية التناقض بين ثقافة قديمة جديدة من حقل العفوية إلى حقل تناقض فكري ـ إيديولوجي ـ سياسي. بين أصحاب الهوية المغلقة وبين دعاة الهوية المفتوحة.

هذا ما عبرت عنه السبعينات بمفاهيم الأصالة والمعاصرة ونزعة التوفيق بينهما.

وليست القضية هنا بثقافية قحة، إنما الثقافة هي التعبير الظاهر واللباس المبرقع الذي تلبسه التناقضات الواقعية.

من هذه الزاوية، يجب ألا ننظر إلى التناقض الثقافي الحاصل الآن بين دعاة الهوية المغلقة وأصحاب الهوية المفتوحة على أنه مظهر سلبي، أو أنه نكوص فقط، بل هو تعبير عن حيوية المجتمع ذاته. وإن أخذ أشكالاً من العنف لدى بعض الجماعات المتطرفة.

وإذا جاز لي أن أتحدث عن مستقبل الثقافة العربية انطلاقاً من رؤية الهوية والاختلاف، فإني أعتقد إنها تسير في طريق تكوين هوية منفتحة دائماً على الاختلاف.

وليست النزعة الديمقراطية المنتشرة الآن إلا مظهراً من مظاهر انتصار الثقافة الجديدة، التي تتجاوز ثنائيات العقل الميكانيكي المتطرف.

نعود إلى الثقافة كعنصر أساسي من عناصر الهوية القومية. ولكن متى تتحول الثقافة إلى عنصر تأكيد الانتماء إلى أمة، أو إلى تعزيز الشعور بالتمايز ـ أي الهوية ـ والذي ـ أي هذا العنصر ـ يتحول بدوره إلى عامل كفاح وطني؟

إذا انطلقت من الثقافة بوصفها جملة عناصر موضوعية، تحدد نمطاً للحياة أو تقف

وراء أشكال من السلوك. كالعادات والتقاليد، والنظرة إلى العالم فإن هذا العالم الثقافي الرحب ـ من طريقة الطهي وأنواعه وعادات الزواج والتعبير عن الأفراح والأتراح، وعلاقات الزواج والتحية وفض الخصومات. وعادات العبادة، الخ عصية على التغير السريع. هذا العالم ـ على الرغم من القبول به أو العمل وفق أوامره، فإنه يتعرض في فترات التحولات الكبرى أو الصغرى، إلى عملية تمرد فئات اجتماعية ساعية لخلق عالم جديد ـ انطلاقاً من حاجات جديدة، وتغير عميق في علاقات اللإنتاج، واختراق ثقافات أمم أخرى.

ونحن لسنا بصدد هذا الجانب الإنتربولوجي للثقافة، لكنا لانستطيع أن ننظر إلى هذا الجانب على أنه يحوز على قداسة، لأننا في حالة كهذه ننفي منطق سيرورة الثقافة الموضوعية. ونضفي عليها صفة الجوهر الثابت الذي يحول دون فهم آليات التحولات الثقافية وشروطها الموضوعية.

ولكنا سنعرض لما يمكن أن نسميه الثقافة بما هي نشاط إنساني قومي ـ وطني مبدع المرتبط بحب الوطن والدفاع عنه، ضد الأخطار الخارجية والداخلية، التي تعصف بوحدة الأمة، والدفاع عن تقدم الوطن وازدهاره وحريته.

ثقافة بهذا المعنى تتجسد في الفكر كما في الأدب، في الفلسفة كما في العلم. تتجسد في الطابع الرمزي لشخوص قدموا أرواحهم تضحية في سبيل حرية الوطن. تبرز العلاقة هنا بين الثقافة كنشاط مبدع والحرية بوصفها علاقة متبادلة. إنها تعريفاً التعبير الروحي عن الإنتماء.

ونطرح السؤال: كيف نعين الثقافة الوطنية، في مواجهة خطر الصهيونية والرأسمالية المتعولمة وبخاصة الأمريكية منها.

أي ما الثقافة العربية من حيث هي وسيلة كفاح وطني؟.

إذاً إن الأخطار والمشكلات الراهنة هي التي تحدد في النهاية الخيار الثقافي، لاسيما ونحن نواجه عدة أشكال وآليات يستخدمها العدو الخارجي ـ سياسية واقتصادية وعسكرية وإيديولوجية.

المواجهة الثقافية، بهذا المعنى، ليست مواجهة ثقافة بأخرى بالمعنى الموضوعي. بل هي التربة التي تنمو عليها أشكال المواجهة والصراع.

بمعنى آخر، إن العوامل النابذة للهوية القومية حاضرة كممارسة سياسية عملية. أما العوامل الجابذة لها فهي إمكانية دائمة.

وبالتالي، فإن الثقافة بما هي ممارسة، عليها أن تظهر العوامل الجابذة للهوية القومية، عبر الخطاب السياسي الفني الجمالي والفكري. إنها بذلك تسهم في خلق المناخ لفاعلية عربية مشتركة فاعلية تنهض بها النخبة المتمردة لتعممها، أي لتتحول إلى ثقافة عامة كلية.

هنا تبرز أهمية الإيديولوجيا الوطنية. إن الإيديولوجيا الوطنية ليست تلك التي تبرز تفرّد العرب ودورهم التاريخي الماضي وتفوقهم على غيرهم من الأمم السالفة أو الحاضرة. بل تلك الإيديولوجيا التي تظهر العرب كهوية لغوية تاريخية وتقدم أفكاراً لحل مشكلاتهم الراهنة وفهم العصر والنظر إلى المستقبل انطلاقاً من وحدة المصير.

والثقافة الوطنية ـ بوصفها نشاطاً معبراً عن الإرتباط بالوطن والدفاع عنه. ثقافة الاستقلال الوطني.

تبرز أهمية ثقافة الاستقلال الوطني في شروط أمة مجزأة ومسلوبة الإرادة، في تحديد خياراتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

ولما كانت الأمة العربية في لحظتها الراهنة أمة تلقٍ سلبي لخارج مهيمن، فإن إبراز خطورة هذه الواقعة على مستقبل الأمة على مستوى الخطاب أمر في غاية الأهمية.

لاسيما وإن الإحباط المتكرر قد خلق روح التشاؤم والاستسلام لدى جمهور كبير من الشعب، مما أدى إلى انصرافهم عن التفكير بالمصير أو خلق روح اللامبالاة تجاه ما يعصف بالوطن من أخطار.

تزداد خطورة هذه الحالة بإنشاء ثقافة التسلية التي تضخ يومياً عبر أدوات التواصل، وهي ثقافة تروج لها مؤسسات أمريكية متخصصة، ويجري تقليدها في مؤسسات الإعلام العربية.

وثقافة التسلية ـ في شيوعها ـ عبر المسلسل التلفزيوني ودعايات السلع الاستهلاكية والأغنية المنحطة ـ كلمات وموسيقى ـ يضاف إليها الخطاب السياسي المقطوع الجذور عن الواقع، المليء بالأكاذيب. ثقافة تخلق العزوف عن كل ما هو جدي وأصيل ومرتبط بحاجات الإنسان الروحية السامية.

تقع ثقافة التسلية ـ بالضرورة ـ في تناقض مع ثقافة الانتماء الوطني.

فالأجيال الراهنة تكاد لاتعرف شيئاً من رموز الأمة الفكرية والمكافحة، كعبد الله النديم ونبيه العظمة والشهبندر وسليم خياطة.. الخ.

من هنا تنشأ ضرورة بعث الرموز الوطنية ـ بوصفها رموز ثقافة الاستقلال الوطني للأمة، وإعادة الحياة عبر الأغنية والنص المسرحي والروائي والمقالة، إلى عبد القادر الجزائري وعمر المختار عبد الكريم الخطابي وأحمد عرابي ويوسف العظمة وعبد القادر الحسيني وكمال ناصر وجمال عبد الناصر الخ.

إن إبقاء هذه الرموز حية في وجدان الناشئة، يعني إبقاء الإنشداد إلى ثقافة الكفاح الوطني.

بل لابد من خلق طقوس سنوية لإحياء ذكرى هؤلاء عبر تعاون شامل على مستوى الأمة. بحيث يحتفل المصري بذكرى استشهاد يوسف العظمة، كما يحتفل السوري بذكرى استشهاد عبد المنعم رياض، كما يحتفل الأردني بذكرى استشهاد عمر المختار.

وهناك مهمة كبرى أمام ثقافة الهوية القومية، ألا وهي الدفاع عن حرية المواطن والنظام السياسي الذي يكفل حرية كهذه واستمرارها.

من هنا فإن الثقافة الوطنية هي ثقافة مقاومة كل أشكال الاستبداد والقهر، السائدة الآن في الوطن العربي. بدءاً من الاستبداد السياسي مروراً بالاستبداد الاقتصادي وإنتهاءاً بالاستبداد الثقافي.

فالوطن العربي ليس مجرد بقعة جغرافية ذات حدود طبيعية، والانتماء إلى الوطن ليس مجرد انتماء إلى الجغرافيا، بل هو انتماء إلى وطن يضمن الكرامة والحرية والانتماء الحر والواعي إلى الأمة.

ولعمري إن أخطر ما يواجه فكرة الانتماء الكريم إلى الوطن العربي، هو ذاك الشعور بالاغتراب داخل الوطن ذاته، فلقد تعددت أشكال الاغتراب الذي يعيشها الإنسان العربي داخل أمته: الاغتراب السياسي حيث الانفصال بين السلطة والمجتمع، والاغتراب الروحي حيث لاإشباع لحاجاته الفكرية، وحيث الانفصال بين ما يجب أن يكون وماهو كائن. والاغتراب الطبقي حيث تعاني الأغلبية من فقر شديد، واغتراب الحرية حيث كل شيء مفروض، والاغتراب الوطني حيث الإرادة الوطنية مسلوبة.

أمام اغتراب كهذا يجري تعزيز ثقافة الاغتراب ـ ثقافة السلطة، وثقافة السلعة، وثقافة الطبقة المسيطرة، وثقافة الاستبداد، وثقافة نمط الحياة الأمريكية. وثقافة التعمية الإيديولوجية.

في معمان ثقافة الاغتراب هذه ضاع مفهوم الالتزام، وحتى إن بعض الذين كانوا لفترة قريبة يدافعون عن فكرة الالتزام بالأدب والسياسة، راحوا يتخلون عنه بحجة انتمائه إلى عصر قديم، وتناقضه مع مطلب الخلق الفني.

ترى ألا يمكن للمبدع العربي أن يكون ملتزماً ومحققاً بنفس الوقت لمطلب الخلق الإبداعي والعملي؟

وعندي إن مفهوم الثقافة الوطنية ـ يحيل مباشرة إلى ظاهرة المثقف الملتزم ـ فيلسوفاً وشاعراً وقاصاً ومفكراً سياسياً الخ.

يبقى هناك مشكلة على غاية من الأهمية ألا وهي علاقة الثقافة العربية القومية ـ بوصفها هوية بالثقافة العالمية تقوم فرضيتنا على مايلي:

إن الثقافة الوطنية ليست تلك المنغلقة على ذاتها، بل هي الوراثة لكل ما هو إنساني وعظيم ودائم في الثقافة الإنسانية.

لكن هذه الفرضية تحتاج إلى فض وتحليل إضافي.

إن الثقافة القومية كما أسلفنا: هي جملة الخصائص الروحية ـ النفسية والأدبية والقيمية واللغوية والشعور بالانتماء والتي أي هذه الخصائص ـ تخلق الشعور لدى أفراد الأمة بالتمايز في شرط تاريخي محدد.

أما الثقافة العالمية: فهي ليست حاصل جمع كمي لثقافات العالم القومية، أي ليست تراكماً لتنوع الثقافات. لأننا لو اعتبرنا إن الثقافة العالمية هي حاصل جمع الثقافات القومية، لما فهمنا لماذا تمارس ثقافة قومية ما تأثيرها على ثقافات أمم أخرى. إذاً ما معنى الثقافة العالمية؟

والحق أن التاريخ لم يشهد تساوياً كلياً في مستوى تطو رالأمم والأقوام والشعوب، أقصد أن هناك تفاوتاً في مستوى تطور المجتمعات بوصفها بنية سياسية واقتصادية وعسكرية وثقافية بعامة.

وقد دلت التجربة التاريخية أن الأمم التي تفوقت كحضارة كلية بكل جوانبها، قد مارست تأثيرها على الحضارات الأخرى.

صاحب تأثير كهذا استخدم القوة أحياناً وطريق السلم أحياناً أخرى. فحضارة الشرق القديم ماكانت لتمارس تأثيرها العالمي، بالمعنى القديم للعالم ـ لو لم يصل تطورها الاقتصادي والسياسي والعلمي والثقافي والعسكري مستوى متفوقاً على

حضارات الأقوام الأخرى. وأن تأثيرها الحضاري كان محكوماً ولاشك بمستوى وسائل الاتصال التي كانت سائدة آنذاك، وبحروب التوسع التي كانت تمارسها في عالم الشرق القديم.

ومع انهيار حضارة الشرق القديم ورثت الحضارة اليونانية إنجازات حضارة الشرق.

لقد وصلت حضارة اليونان درجة العالمية، بوصفها كيفاً جديداً مارست تأثيرها على شعوب العالم القديمة، وقس على ذلك الحضارة الإسلامية ودورها المؤثر، والتي تحولت منذ القرن الثامن الميلادي إلى حضارة عالمية هضمت على نحو خلاق إنجازات حضارات الشعوب المجاورة والسابقة عليها.

إذاً الثقافة العالمية هي ثقافة أمة وصلت إلى درجة عالية من التقدم التاريخي الكلي، وهضمت على نحو كيفي ثقافات الأمم الأخرى، وصارت قادرة على أن تحدث تأثيراً مباشراً أو غير مباشر على ثقافات الأمم المتنوعة.

والحق أن الثقافة العالمية لاتنتقل إلا عبر مجموعة من الأفكار، التي تبشر بها هذه الثقافة وتجد لها قبولاً عند أبناء الأمم الأخرى. أي أن الطبيعة الإنسانية العامة للثقافة القومية هي التي تنتقل أكثر من تلك الخصوصيات المميزة للثقافة القومية.

وإن الإجابات التي تقدمها الثقافة القومية لأمة صاعدة، إنما تأخذ هنا طابعاً عالمياً، فتغدو لدى الأمم الأخرى وسيلة معرفية عندما لايسعفها زادها المحلي الثقافي في الإجابة على مشكلات مماثلة.

غير أن تأثير العالمية على النحو الذي أشرنا على الثقافة القومية، ومهما كان شديداً، لا يلغي إطلاقاً الثقافة القومية، أو لايمكنها أن تحل محلها. فبسبب من قدم الثقافة وتاريخيتها وكليتها، فإن الثقافة تعيد إنتاج نفسها عبر أجيال ومهما أصابها التغير. هذا ناهيك عن أن الثقافة القومية إنما تعيد صياغة المؤثرات الثقافية العالمية، وبشكل عفوي في أغلب الأحيان لتتلاءم مع الثقافة القومية.

ولهذا غالباً ما تخفق المحاولات بفرض ثقافة ما غريبة، على ثقافة المجتمع الأصلي فلعملية التأثير قوانينها العفوية.

ودرجة قابلية ثقافة قومية ما على استقبال وهضم ثقافة عالمية، متوقف على حاجات الثقافة القومية ذاتها. ومن الصعب على مجتمع راكد، بالمعنى التاريخي للكلمة، أن يكون قادراً على استقبال وهضم ثقافة عالمية.

والتجربة التاريخية لعمليات التأثير الثقافي قد دلت على أن الأمة الصاعدة هي التي تكون قادرة على استيعاب وإعادة إنتاج الثقافة الأخرى، وتحويلها إلى جزء لايتجزأ من ثقافتها القومية.

أما الأمة الراكدة، بالمعنى التاريخي، أي خلوها من أية قوى طبقية صاعدة، مرتبطة بتقدم في قوى الإنتاج وتطرح مشروعها السياسي، فإنها إما أن تظل بمعزل عن التأثير أو يغدو التأثير خارجياً.

من هنا فإن العلاقة بين الثقافة العالمية والثقافة القومية ليست علاقة بين ثقافتين فحسب، إذ لايمكن تفسير التغير الثقافي أو التأثير بعوامل ثقافية صرفة، وإنما هي علاقة بين أمتين أو أكثر بكل ما تنطوي عليه، من قوى منتجة وعلاقات إنتاج وبنى تحتية وفوقية أي بوصفهما تشكيلتين اجتماعيتين اقتصاديتين بالمعنى الماركسي للكلمة.

وبالتالي فإن التشكيلة الاجتماعية ـ الاقتصادي الأكثر تقدماً بمعيار التقدم التاريخي الذي هو أسلوب الإنتاج، تمارس تأثيرها على التشكيلات ذات الميل العام لانتصار التشكيلة الاجتماعية ـ الاقتصادية المتقدمة.

فإذا لم يكن هناك أسلوب إنتاج جديد ينمو في أحشاء التشكيلة الاجتماعية الاقتصادية القديمة، فلا مكان للحديث عن قابلية استيعاب منجزات التشكيلة الاجتماعية الاقتصادية الأرقى ومنها المنجزات الثقافية.

من هنا نفهم قول سمير أمين، «إن النزعة الرأسمالية إلى التجانس تفعل فعلها بقوة تكاد لاتقاوم، على صعيد تقنيات الإنتاج الصناعية وفي حقل أنماط الاستهلاك وطراز الحياة، وعلى نحو مخفف للغاية في ميادين الإيديولوجيا السياسية، ويكاد مفعولها ينتفي في مجال استعمال اللغات». إن واقعة كونية الرأسمالية كتشكيلة اجتماعية منتصرة تاريخياً، وقابلة للتوسع بفعل عوامل خارجية وداخلية، هي التي تفسر لنا الآن زعزعة البنى الثقافية بالمعنى الإنتربولوجي.

فنمو العلاقات الرأسمالية بوصفها تشكيلة منتصرة عالمياً في بلدان آسيا وأفريقيا ـ الذي يجري بشكل متفاوت ـ لايتم وفق آلية داخلية فحسب، فينشأ التناقض بين أسلوب الإنتاج القديم وأسلوب الإنتاج الحديث، ويأخذ صورة تناقض بين ثقافة تقليدية وثقافة حديثة.

فتبدو المشكلة سطحياً على أنها تناقض ثقافي بين ثقافة رأسمالية خارجية

وثقافة محلية، مع أن التناقض الأعمق والمؤسس للتناقض الثقافي، إنما يقوم في البنية التحتية والذي يعكس ذاته في البنية الفوقية. ولما كانت البنية الفوقية أبطأ من البنية التحتية وذات آلية تغير ليست ميكانيكية، فإن البنية الفوقية قادرة على العيش حتماً في شروط انهزام البنية التحتية، التي تتعرض هي الأخرى لاختراق مشوه بفعل نزعة التوسع الامبريالية التي هي ماهية الإمبريالية، منذ تحول الرأسمالية إلى رأسمالية توسعية، والتي خلقت واقعة التبعية والتي يعتقد البعض إنها مفهوم قديم.

فتبدو واقعة الكفاح الإنساني ضدها، من وجهة نظر منظري الإمبريالية المعاصرة صراعاً ثقافياً ضد ثقافة الغرب.

والحق أن تشويه ما بعده تشويه، أن ينظر إلى كفاح بلدان آسيا وأفريقيا للتحرر السياسي والاقتصادي ضد النزعة الإمبريالية على أنه صراع حضارات أو ثقافات. إنما يريدون أن يخفوا ماهية التناقض الأساسية تناقض التبعية والاستقلال.

وتاريخ الكفاح ضد الغرب الإمبريالي يدحض على نحو جلي، فكرة صراع الحضارات أصلاً، فثورات الآسيوي والأفريقي إنما واجهت على نحو مباشر استعماراً معززاً بالعسكر والشركات، وغالباً ما كانت النخب التي قادت عملية الكفاح ذات ثقافة عالمية، إلا إذا كانت ثقافة الغرب تنحصر فقط في العسكري وصاحب رأس المال. والكفاح ضد التبعية بعد الاستقلال إنما تم بحركات سياسية ذات إيديولوجيات تحرر وطني سمتها حديثة بالمعنى الثقافي للكلمة.

فقادة دول عدم الانحياز عبد الناصر ونهرو وكاسترو وسوكارنو وآخرون هم أبناء جيل تعلموا مبادئ الحرية والعدالة والمساواة والعقل الخ.

وانتشار الماركسية وفكرة الاشتراكية إنما هي مواجهة للغرب، بثقافة غربية أهم ملامحها المساواة بين الأمم والكفاح ضد الاضطهاد الطبقي الذي تمارسه الرأسمالية العالمية.

ومازالت أفكار العقلانية والديمقراطية والاشتراكية والاستقلال السياسي واكتساب المعرفة وامتلاك التقنية، أهم عناصر إيديولوجيا الكفاح في بلدان آسيا وأفريقيا. إن من شأن تحويل الصراع بين بلدان آسيا وأفريقيا والغرب إلى صراع ثقافي أن يخفي:

أولاً: التناقضات الداخلية في هذه البلدان وتعقد عمليات التقدم التاريخي، وأشكال الإيديولوجيات المتولدة من هذه التناقضات.

ثانياً: أن يخفي أشكال الصراع المادية بين البلدان النازعة نحو الاستقلال، والإمبريالية النازعة نحو الهيمنة والسيادة عالمياً.

ثالثاً: إنه يخفي صراع المصالح بين المراكز الإمبريالية ذاتها.

وهكذا يتحول العرب وفق منطق صراع الحضارات - إلى أمة مسلمة يندرجون مع غيرهم من الأمم الإيرانية والباكستانية الخ في مفهوم الإسلام، والهنود إلى أمة بوذية، والصينيون إلى أمة كنفشيوسية، والروس إلى أمة أرثوذكسية. وهكذا تضفي الصفة الدينية على أمم شهدت تطورات عميقة، في نمط حياتها وطريقة نظرتها إلى العالم وفي مستوى تطورها السياسي - الاقتصادي فيغدو الدين ماهية هذه الحضارات، وحدها الحضارة الغربية لاسمة دينية لها سوى أنها غربية.

وهكذا ينقسم العالم إلى مجموعة مفاهيم متصارعة، حول الإنسان والخير والشر والله والخلود والمحبة الخ. هنا عاد التاريخ مرة أخرى ليمشي على رأسه. فالأمم كلها ليست سوى تعين للفكرة الدينية الثابتة. وتتحول إلى ماهيات مغلقة على ذاتها.

إنها الصورة الأخرى لنظرية الأعراق التي دحضها العلم. فبدل الحديث عن التناقض بين العرق السامي الروحي والعرق الأوروبي العقلاني، يجري الحديث عن تناقض إسلام - غرب أو مجتمع كل من كونفوشيوس وبوذا والمسيح ومحمد في خانة واحدة، في مواجهة السوبرمان النيتشوي الغربي.

وهكذا يغدو العصر عصر اللاحوار، وليس عصر التأثير المتبادل، إنه عصر غياب التواصل الحضاري، وليس عصر الاختلاف الذي من شأنه أن يقود إلى تراكيب جديدة، بل عصر الصراع الذي لن يثمر إلا انتصار الغرب.

نظرة كهذه هي منافية لمنطق التاريخي المتعين الذي يقوم على فكرة الانتشار الثقافي رغم الاختلاف.

يقوم منطق الانتشار الثقافي على أن حضارات متقدمة بالمعنى التاريخي - أي وفق معيار التقدم ماركسياً - تقدم مجموعة من القيم والأفكار ذات بعد إنساني قابلة

للانتشار خارج حدودها، وتجد استجابة عفوية أو واعية لدى أبناء الحضارات الأخرى، عندما تكون هناك حاجة موضوعية إليها.

وتغدو مع مرور الزمن جزءاً لايتجزأ من ثقافتها القومية. إذاً الفكرة أو القيمة الثقافية، المسلحة بذاتها بمنطق إنساني إنتشاري هو الذي ينشئ التواصل الثقافي بين الأمم ذات القابلية التاريخية لها.

لا أحتاج إلى أدلة على هذه الفكرة لشدة حضورها في تاريخ التواصل الثقافي بين الأمم الناتج عن اختلافها.

والحق أن الصراع الثقافي يكاد يكون ثانوياً في تاريخ الصراعات بين الأمم والشعوب فالأسباب السياسية ـ الاقتصادية، والنزوع نحو الهيمنة المادية هي الأبرز من بين أسباب الصراعات بين الأمم.

وإلا كيف نفسر الحروب الأوروبية ـ الأوربية.

والاختلاف الثقافي لايتحول إلى صراع ثقافي إلا إذا حمل طابعاً إيديولوجياً لتبرير الصراع المادي.

فتغدو فكرة الصراع الثقافي التشويه المتعمد لحقيقة الصراع والتزييف الأعمق لعلاقات القوة، والتبرير الإيديولوجي للأهداف الأرضية.

إن مأساة عصرنا الراهن لاتكمن في «الصراع الثقافي» ولا في فقدان التواصل بين الأمم والشعوب. فالتواصل، قائم والصراع هو التبرير الإيديولوجي كما قلنا. إن مأساة عصرنا، تكمن في أن الأمة الصاعدة والمهيمنة على مستوى العالم، ذات المنعة العسكرية والتقنية العلمية والمالية، والساعية إلى الهيمنة على مستوى العالم، أقصد الولايات المتحدة الأمريكية، لاتملك أية فكرة إنسانية قابلة للانتشار وقادرة من خلالها أن تجد لغة مشتركة مع الأمم الأخرى.

فلقد كان هناك دائماً مصالح للأمم تسعى نحو تحقيقها، ولو عن طريق الحرب والقوة المسلحة.

ولكن الأمم الصاعدة كانت قادرة، إلى جانب ذلك، أن تنتج أفكاراً ثقافية إنسانية قابلة للانتشار.

ففي معمعان الصراع ضد المستعمر الأوربي في الشرق العربي، كانت أفكار أوربية تجد سبيلها لدى الثقافة العربية الواعية. ففكرة القانون والحكم الدستوري والعقل

الديمقراطي والاشتراكية الخ، غدت جزءاً لايتجزأ من ثقافة المستعمر، دون أن يجهد المستعمر لفرضها، ولأنه بالأصل ما كان يريد ذلك.

أما الأمة الأمريكية فوحدها التي تغزو العالم بنمط حياة لايقوم إلا على مبدأ البقاء للأقوى وليس للأصح.

إن أمريكا تواجه العالم ـ أيضاً ـ بهذا النمط من الحياة، الذي أخذ صيغة ثقافة التسلية كما قلنا. من هنا تبرز قيمة الثقافة النقيضة ـ ثقافة الأمة الساعية لحريتها.

○ ○ ○

التنمية والوعي الطبقي

أتساءل بداية ما إذا كانت هناك حاجة لتدخلنا نحن المشتغلين بالفلسفة. في مسائل لاتمت مباشرة إلى حقلنا المعرفي ـ الفلسفي؟ أم أن تدخلاً كهذا هو من قبيل التطفل الأرعن، أو من قبيل تأكيد غرور الفيلسوف بأنه قادر على الإجابة عن جميع الأسئلة التي تطرحها الحياة؟

والحق إن الابستيمولوجيا اليوم قد وسعت من حقل الفلسفة، حين اعتبرت نفسها أنها المعرفة النقدية للعلم دون تحديد. ولهذا صار بوسع الفلسفة أن تنظر لا في الاقتصاد بل في علم الاقتصاد. لا في المشكلات الاجتماعية بل علم السوسيولوجيا، لا في بنية المادة بل في علم الفيزياء وهكذا..

غير أن نظرة كهذه لاتأتي أكلها إلا إذا حاز المشتغل بالفلسفة، على معرفة لا بالعلوم فحسب بل وبموضوعاتها أيضاً.

إنما أردت من هذه المقدمة الموجزة أن أعطي لنفسي الحق، في النظر فيما يظن أننا نقتحم عالماً غريباً عنا، وأن أدفع شبهة الغرور عن الفلسفة هذا أولاً، وثانياً: لكي أحدد سلفاً نمط المعرفة التي أسعى لتقديمها والتي تنحصر في التناول الفلسفي ـ الابستيمولوجي للموضوع المطروح ألا وهو التنمية والوعي الطبقي.

فلنمتحن المفاهيم أولاً. ما التنمية وما الوعي الطبقي ثم ننظر في الترابط بينهما على صعيد الواقع ذاته.

فما دلالة مفهوم التنمية؟ قُدَّ مفهوم ـ التنمية وهو حديث العهد بوحي من حالة التفاوت القائمة بين الدول المتقدمة والدول المتأخرة ـ المتخلفة وفي سعي من بعض علماء الاقتصاد والسياسة والاجتماعي، لتجاوز الهوة الفاصلة بين العالمين طرح مفهوم التنمية كتجاوز للتخلف أو اللحاق بالعالم المتقدم.

ولما كان التخلف كلياً وشاملاً فقد اكتسب مفهوم التنمية هو الآخر صفة الكلية والشمولية. فنشأ الحديث عن تنمية اقتصادية وتنمية اجتماعية وتنمية ثقافية وتنمية مستقلة... الخ.

ولكن لما كان المظهر الفاقع للتخلف اقتصادي، فقد صار مفهوم التنمية أكثر ارتباطاً بعلم الاقتصادي السياسي. لابعلم الاقتصاد.

ولو نظرنا إلى مفهوم التنمية من زاوية اللحاق بأوروبا والغرب عموماً، أو بالتجربة اليابانية فإنا سنواجه مفهوماً فقيراً بالمضمون. لأن مسألة إنتاج حضارة على غرار حضارة أخرى، لايستسيغها مفهوم التطور التاريخي أولاً، ولأن مفهوم التنمية على النحو السابق سيقود حتماً إلى نزعة التأورب، التي لاتأخذ بعين الاعتبار الشروط الداخلية للتقدم التاريخي.

أما إذا انطلقنا من ربط التنمية بالعنصر الاقتصادي فحسب، فإنا في هذه الحال نُفقد التطور التاريخي كليته. أي جوانبه السياسية والأخلاقية والاجتماعية ـ الثقافية.

حتى ولو قال البعض إن التنمية الاقتصادية ستؤدي حتماً لتنمية جوانب المجتمع، فإن عزل التنمية الاقتصادية عن شروطها المجتمعية أمرٌ محال. فكيف يمكن تحقيق تنمية اقتصادية دون حل مسألة التبعية للغرب، وكيف يمكن حل مسألة التبعية دون خيار سياسي. وكيف يمكن تأسيس خيار سياسي من هذا القبيل، دون إشراك البشر في تقرير مصيرهم الذاتي.

إذاً ليس أمامنا إلا أن نوسع من مفهوم التنمية ليغدو مفهوماً كلياً حضارياً. وفي حالة العرب بشكل خاص، إذا ما أريد لمفهوم التنمية أن يغدو طريقة في التفكير والعمل، فيجب أن يتضمن جميع العناصر القومية والاقتصادية والسياسية والثقافية. بحيث يغدو مفهوم التنمية التعيين العملي لمفهوم التحرر.

عندها يكف معيار التنمية عن أن يكون تحسين مستوى المعيشة وإشباع حاجات الإنسان الأساسية، فباستطاعة دول الخليج العربي والسعودية أن تدعي أنها حققت أكبر تنمية، من خلال متوسط دخل الفرد هناك. حيث يفوق متوسط دخل الفرد متوسط مثيله في الدول الصناعية.

وهذا ما أدى إلى تحسين مستوى المعيشة بشكل كبير. ولكن هل يمكن الحديث عن تنمية في هذه البلدان؟

ولما كانت التنمية كما قلنا مفهوماً كلياً ـ على الأقل من زاوية رؤيتنا، فإنه فضلاً عن تشابك حقوله المتعددة، وفق مبدأ العلاقات السببية المتبادلة، فإن كليته تفترض قوميته. عندها يغدو الحديث عن تنمية كل قطر لغواً فارغاً. وهذا يفضي إلى التمييز بين مظاهر التنمية من جهة وشروطها الموضوعية من جهة أخرى.

هنا نصل إلى الشرط السياسي الطبقي للتنمية كشرط أولي وضروري، أي إذ تتحول التنمية إلى خيار سياسي وطني يحقق معيار التقدم التاريخي. فإن خياراً كهذا مرتبط بخيارات البشر أنفسهم ووعيهم السياسي ـ الطبقي القومي. ولهذا يطرح السؤال مشروع أي من الطبقات الاجتماعية، أو الحركات السياسية تشكل التنمية.

عندما نطرح سؤالاً كهذا، فإننا نحول التنمية من مجرد سياسة اقتصادية، تطرحها هذه الدولة أو تلك من الدول العربية إلى مشروع اجتماعي كلي.

وقبل الإجابة على سؤال علاقة مفهوم التنمية بالوعي الطبقي، لنفض التنمية بوصفها كلية أو مشروع اجتماعي ـ سياسي إذ بفضل فضٍ كهذا يتحدد دور الوعي الطبقي أساساً.

ونحدد بالضبط القوى الممكنة للنهوض بالتنمية.

لنبدأ بعلاقة التنمية بالأمة. والحق إنه بالرغم من تراجع شعار الوحدة القومية وتشكيل دولة الأمة، فإن هناك إجماعاً من قبل علماء الاقتصاد والسياسة والفلاسفة، بأن التنمية على مستوى القطر الواحد أمر متعذر، بل وهناك تأكيد على أن ما يجري في الظاهر من تنمية قطرية ليس إلا زيادة في التبعية. وأعتقد أنا جميعاً على وعي بهذه الحقيقة، فلا أحتاج إلى أدلة إضافية.

فالتنمية بهذا المعنى تنقل مفهوم الوحدة القومية من مجرد سرد لخصائصها التاريخية واللغوية، إلى حقل المصلحة المباشرة والعملية. وحقل المصلحة هل حقل وعي سياسي ـ طبقي. فكيف يتحرك الوعي الآن.

يفسر لنا مفهوم المصلحة كما قلنا الوعي بالعالم ككل بما فيه مسألة التنمية.

فمن زاوية رؤيتنا للفئات الحاكمة الآن فإن الارتباط القائم بين الدولة القطرية والثروة أمرٌ فاقع جداً. إن هذه الفئات الحاكمة لاترتد مباشرة إلى أي من الطبقات بالمعنى الكلاسيكي للكلمة، إلا إذا اعتبرنا أن هناك شكلاً جديداً للملكية هو ملكية الدولة. فآلية السيطرة الآن آلية معقدة جداً.

إن واقع الدولة كملكية ليس مرتبطاً مباشرة بعملية التنمية، بل إن آلية النمو الاقتصادي محكومة بحركة عفوية أكثر منها مخططة من قبل الطبقات ذات السيطرة الاقتصادية.

لنأخذ نموذج الدولة الخليجية. فملكية السلطة للثروات الطبيعية ـ النفط ظاهرة

لامثيل لها الآن في العالم. بل قل إن ملكية الثروة متطابق تماماً مع ملكية الدولة. وبالتالي فالعلاقة هنا متبادلة.

وبسبب حجم الثروة الكبير وقلة عدد السكان الذين يحوزون على جنسية الدولة، فإن جزءاً من فائض الثروة يعود إلى هؤلاء السكان بصورة دخل فردي. مما يماهي بين مصلحة السلطة ومصلحة العدد الأكبر من السكان في استمرار الوضع القطري. هذا من زاوية المصلحة.

وبسبب الترابط المباشر بين السلطة والمجتمع واستيراد السلعة - بسبب الضعف الشديد في عمليات الإنتاج، فإن أفق التنمية محدود. وهذا ما كوّن الوكلاء للشركات المتعددة الجنسيات في كل أنماط السلع الذي ينتجها الغرب.

وإذا نظرنا إلى المصلحة من زاوية سلطة الدولة القطرية الفقيرة أو المتوسطة، فإن الوعي بالمصلحة لايختلف كثيراً. آخذين بعين الاعتبار أن لافرق بين علاقة السلطة - الثورة في دولة قطرية غنية أو متوسطة أو فقيرة. ولكن الفرق أن مصلحة السكان في هذه الدولة الأخيرة أكثر ميلاً للتنمية الشاملة أيضاً بسبب المصلحة.

ولكن لو دققنا بمفهوم المصلحة المادية فقط، فإننا نهمل جانباً من الصعب تجاهله، ألا وهو الانتماء القومي وما يولده من وعي بالهوية وضرورة إيجاد معادلها السياسي.

فالوعي بالهوية القومية مترابط بالضرورة بالمصلحة المادية، بل قل إن الوعي بالمصلحة المادية استناداً إلى مستوى الوعي القومي يخلق التطابق بين التنمية الشاملة وفكرة الأمة.

ولهذا فإن تجاهل الاقتصاديين المندرجين في مصالح الدولة القطرية، أو أولئك الذين ينطلقون من شكٍ في مستقبل الأمة لهذا الأمر، إنما يقيهم في حقل المناقشات الاحصائية، حول الربح والخسارة الصرفيين في إطار عقلية البقال.

أما الآن فما علاقة الوعي الطبقي بالذات بالتنمية كما حددنا آنفاً: ليس الوعي الطبقي مفهوماً يعادل التقسيم الطبقي للمجتمع. فقد نجد طبقات دون وعي طبقي، أي دون وعي بمصالحها النهائية. وإنما أقصد بالوعي الطبقي الوعي بالمصلحة والذي ينجب وعياً سياسياً وأخلاقياً لدى مجموعات السكان التي لها علاقة مباشرة أو غير مباشرة بالإنتاج.

ويشهد الوطن العربي تحولات طبقية عميقة تلقي بظلها على مستوى وعي

المشكلات الراهنة للعرب. ويجري الحراك الطبقي وتبلور الطبقات بصورة لاواعية يقل التحكم بها عموماً.

فما زالت عملية رأسملة المجتمع العربي تتم بفعل كونية العلاقات الرأسمالية التي تحدث أثراً واضحاً في الخارطة الطبقية الداخلية التي تعود لتقوم بدورها سلباً أو إيجاباً في عملة التحولات الشاملة.

إن السؤال الأهم الآن من وجهة نظري هو التالي:

هل يتجسد الوعي الطبقي الآن بمشروع سياسي ـ اقتصادي، على مستوى الأمة أم لا؟ وإن تجسد فما هي الطبقة التي تجسده. وإذا لم يكن هناك مثل هذه الطبقة من هي المؤهلة لذلك. وما هو دور المفكر في خلق وعي كهذا.

قبل الاجابة على هذه الأسئلة لابد من حل مشكلة ميتودولوجية ألا وهي: هل يمكن أن نتحدث عن تطور متكافىء في كل أقطار الوطن العربي، مما يسمح لنا بأن نتحدث عن وطن عربي وتنوع طبقي شامل ينتج وعياً طبقياً شاملاً؟

إني وأنا أتحدث للقراء العارفين بشروطنا الحالية يكفي أن اقرر، أن هناك تفاوتاً في مستويات التطور العام ـ الاقتصادي الاجتماعي ـ الثقافي. هذا يلقي بظله وبالضرورة التقسيم الطبقي والوعي الطبقي على حدٍ سواء.

ففي بلدان الخليج والسعودية مثلاً: لم ينشأ تراكم رأس المال إلا في مرحلة متأخرة، وذلك بفعل الثروة التي وفرتها عائدات النفط العالية. لقد تحولت القبيلة الحاكمة إلى طبقة تملك رؤوس أموال ضخمة. وخلقت هناك طبقة من الوكلاء والعملاء للشركات الاحتكارية العالمية، والتي زاد دخلها بفعل العمليات التجارية الكوميرادورية بين السوق المحلية والسلعة الأجنبية. إن تحول العشيرة إلى طبقة مالكة لرأسمال ضخم، ودخول علاقات رأسمالية في عمليات الانتاج وعمليات التحديث، التي تجري في بعض الصعد، إن كل هذا ما زال يجري، في علاقات اجتماعية ما قبل رأسمالية ووعي ما قبل رأسمالي.

حيث ما زالت البنية للسكان تحتفظ بعناصر متخلفة كاحتقار العمل اليدوي. وما زالت صلات الدم والقربى العشائرية هي الصلات الأقوى.

إن الوعي القومي في هذه الحالة ضعيف جداً، والعائلة الطبقة لا يتجاوز وعيها مصالحها الضيقة. وبالتالي فإن التنمية كمفهوم شامل ذي أبعاد قومية يكاد يكون مفقوداً.

هذا ناهيك أن الوعي الطبقي للفئات الكومبرادورية وعي بضرورة التبعية، ولا يمكن طرح فكرة التنمية مع الاستمرار بالوعي المصلحي التابع.

بينما يختلف الأمر بالنسبة إلى بلاد الشام والعراق ومصر. فلأن العلاقات الرأسمالية قد دخلت بشكل مبكر إلى هذه المناطق وخاصة في مصر، فقد استمر تكونها في شروط قيادتها عمليات الاستقلال السياسي، ومن ثم الدول المستقلة وعمليات التحديث، التي سرعت من تكون الفئات الوسطى وتوسعها، والتي طرحت عملياً مشروعها النظري القومي - التحرري.

وما زالت هذه البلدان تشكل مرتكزاً مهماً في طرح مشاريع المستقبل. وأظن أن أخذ هذا بعين الاعتبار يساعد على فهم الحركة الممكنة التي تتصدى لمسألة التنمية كما سنرى.

أعود للسؤال حول الحامل الطبقي لمشروع التنمية كما أراه.

إنطلاقاً من رأسملة المجتمعات العربية الجارية الآن، فإن تغيراً عميقاً قد اصاب الحراك الطبقي والوعي الطبقي على حدٍ سواء.

فدخول العلاقات الرأسمالية إلى عالم الزراعة، قد نقل جزءاً كبيراً من الطبقة الفلاحية من علاقاتها التقليدية الزراعية إلى علاقات زراعية رأسمالية. إذ زالت العلاقة المباشرة بين الفلاح والأرض، عبر الاستخدام المتنامي لوسائل التقنية في عمليات الانتاج الزراعي، الذي تراكم إلى حد صار سلعة تجارية سواء في عالم التجارة الداخلية أو الخارجية.

ناهيك عن ارتفاع مستوى التعليم وانتهاء عزلة القرية عن المدينة، وحصول القرية ذاتها على انجازات المدنية، وانخراط اعداد كبيرة من أبناء الفلاحين في الجامعات وأجهزة الدولة. وبالتالي ما عاد باستطاعتنا أن نتحدث عن طبقة فلاحية بالمعنى الكلاسيكي للكلمة.

والأقرب إلى الصواب الحديث الآن عن أصول فلاحية، لفئات وسطى وفئات بروليتارية وبروليتارية رثة، وذلك بفعل عامل مهم ألا وهو هجرة اعداد كبيرة من الفلاحين إلى المدينة. حيث انتقل مركز الثقل السكاني إلى المدينة العربية.

فالقاهرة وحدها تستوعب الآن ٢٥٪ من سكان مصر كلها. وتشير بعض الاحصائيات إلى أن سكان المدن العربية يشكلون الآن ٥٥٪ من عدد السكان. وتحصل العواصم طبعاً على النسبة الأكبر من سكان المدن.

وما هو لافت للنظر أن الفئات الهامشية، هي في توسع كبير داخل المدن وأطرافها.

صحيح أن هذه الفئات تتعرض لنوع مشوش من الوعي الاجتماعي والثقافي، غير أنها أبعد ما تكون عن تكوين وعي طبقي حقيقي. أقصد وعياً بأسباب هامشيتها ووعياً بسبل تجاوزه. بل على العكس إنها تتحول إلى صيد سهل، للحركات العنيفة الأصولية وللحركات الفاشية وللسلطات المستبدة.

وفي غياب الديمقراطية ـ حقل نمو الوعي الحقيقي ـ تظل دون مستوى الحصول على وعيها من الخارج. أي من فئات أرقى في سلم الوعي.

أما البرجوازية العربية فإنها تتحرك في حقل طبقي متعدد، في أشكال علاقتها بالانتاج وفي أشكال وعيها الطبقي أيضاً.

ذلك أننا عندما نتحدث عن برجوازية عربية الآن، فإنما نتحدث عن فئات متنوعة من أثرياء المدينة العربية، متعددة من حيث طرق اثرائها ومتنوعة من حيث علاقتها بالسلعة انتاجاً وتسويقاً، متنوعة من حيث علاقتها بالخارج الرأسمالي.

فهناك البرجوازية التي نمت من خلال علاقة السلطة، الثروة. إن افق برجوازية كهذه محدود في بقاء هذه العلاقة. إضافة إلى علاقة أخرى هي علاقتها بالتبعية. فكلما ازداد ثراؤها أزداد انحطاطها الفكري والروحي.

إن وعيها التابع لا يعدو وعي انفتاح وتجارة مع الخارج ـ وسطاء. فلا نعثر لديها على نزعة وطنية مكافحة أو وعي بمشكلات الأمة.

ولما كنا قد أشرنا إلى ارتباط الوعي بالتنمية بالوعي بالانتماء إلى الأمة، ولما كان حدود وعيها محصوراً بين جدران الدولة القطرية وسلطتها، فإنها خلو من أي وعي تنموي شامل.

وهذا ينطبق بصورة كبيرة على البرجوازية الكومبرادورية التي لا تقوم إلا بدور الوسيط بين السوق المحلية والسلعة المستوردة.

إن ما يطلق عليه شركات الاستيراد والتصدير ليست إلا شركات استيراد. وتراكم الربح لا يتحول إلى عامل من عوامل توظيف الرأسمال في عملية الإنتاج. فيعود ليخزن في بنوك أوربا.

أما البرجوازية الصناعية والتي تنمو ببطء في عالمنا العربي، فهي وحدها القادرة على تكوين وعي قومي أساسه توسيع سوقها. فوحدة السوق مجالها الحيوي، هذا ناهيك عن نزوعها نحو حماية سلعتها من مضاربة السلعة المستوردة. وبالتالي فإن وعيها هذا قد ينقلها من طبقة ضيقة الأفق إلى طبقة تربط التنمية بأفق قومي ووطني. ولهذا فإني باستطاعتي أن أتحدث عن وعيها الممكن.

فلو أخذنا مصر نموذجاً لحضور هذه الأنماط من البرجوازية فسنرى أن هناك:

١ ـ طبقة ثرية هي خليط معقد من قيادة الجهاز الإداري والعسكري.

٢ ـ طبقة ثرية هامشية طفيلية.

٣ ـ برجوازية وطنية.

فبعد الانفتاح هيمنت شرائح من برجوازية أهمها شريحة الوكلاء التجاريين، الذي يمثلون مصالح الشركات المتعددة الجنسيات. مهمتها تسويق وبيع منتجات هذه الشركات. وتستخدم هذه الشريحة البرجوازية رأس المال المتراكم في مشاريع مبعثرة تصدير ـ استيراد. صناعات خفيفة ذات اللمسة الأخيرة مقاولات مشروعات زراعية مشروعات سياحية. فنادق ـ مطاعم.... الخ.

أما البرجوازية الصناعية التي لها ارتباط مباشر بالمشروع التنموي، فإنها حتى الآن لم تستطع السيطرة على مصادر التركم والسوق المحلية. لكن أفقها التنموي يؤهلها لأن تلعب دوراً ريادياً في طرح مشروع التنمية العربية الشامل.

ما ينطبق على مصر ينطبق على عددٍ كبير من بلدان الوطن العربي.

ويبقى لدينا شرائح الفئات المتوسطة وهي الشرائح الأكثر وعياً في عالمنا العربي وخاصة فئة المثقفين.

وهي الشرائح ذاتها التي انتجت المشروع القومي التحرري ـ وهو مشروع التنمية الوطنية أصلاً.

وإذا كان صحيحاً أن التطورات اللاحقة منذ السبعينات حتى الآن، قد أضعفت من موقع هذه الفئات ومن ايديولوجياتها الوطنية أي من مشروعها القومي، غير أنها تطرح اليوم مشروع الدولة الديمقراطية والتقدم الاجتماعي، كسبيل للوحدة القومية وفك التبعية وأحداث التنمية المستقلة.

وفي ظني أن في ضوء التحالف بين البرجوازية الوطنية والفئات الوسطى، يمكن لنا أن نتحدث عن أفق تنموي شامل مستقل.

غير أن مهام الإتيان على الدولة القطرية التابعة غير الديمقراطية، مهمات هي الآن أكثر تعقيداً مما تتخيل. وبالتالي فإن المستقبل القريب لا يوحي بحيوية سياسية وطنية. ولكن لابد من العمل.

○ ○ ○

المشروع القومي وتجاوز السلطة القطري

مازالت فكرة المصير التي رأيناها في دروب الوعي ـ تحرك وعينا بالراهن العربي. إن كان وعياً بالواقع أو وعياً بأفكارنا عنه. وإني لأعتقد جازماً، أنه كلما تعمق وعينا بالواقع، ازداد هاجس صياغة مشروع أو تصور لما يجب أن يكون عليه واقعنا، وإذا كنا نعيش إحساساً فاجعاً بإخفاق مشاريعنا الكبرى، فإن إحساساً آخر ينمو بضرورة تجاوز الواقع عبر مشروع آخر.

ـ الناظر في حالة الموقف من تلك المشاريع التي أتينا على ذكرها في أيديولوجيا الحداثة، يجد أربع زوايا رؤية في النظر إليها:

أولاً: حالة التمسك بالمشروع القديم والإلقاء باللائمة على التاريخ، وهذا ما يخلق حالة من الانتظار ـ لاندري مدته ـ وأقصد انتظار توافر شروط تحقق المشروع.

ثانياً: حالة السعي نحو تجديد المشروع القديم، انطلاقاً من استمرار المشكلات ذاتها، التي خف المشروع القديم لمواجهتها.

ثالثاً: حالة البحث عن مشروع جديدة لعله يستجيب للواقع الجديد.

رابعاً: حالة الوعي العاجز، الذي استسلم للواقع الراهن، والنظر إليه بأنه الواقع الواقعي وحده. وأن هذا العالم المعاش لاسبيل إلى تغييره.

والحق: إن التمسك بالمشروع القديم، بكل أطاريحه النظرية وممارسات أصحابه العملية ـ مع تقادم الزمن عليه ـ موقف يخفي وراءه إما مصالح ضيقة لاتستمر، إلا باستمرا التمسك بالقديم مع عجزه المطلق، أو فكرة ضيقة الأفق في علاقة الفكر بالواقع.

وهو موقف على أية حال لايختلف عن موقف الوعي العاجز الذي استسلم للواقع الراهن.

وموقفنا يقوم على عدم إضفاء القداسة على أي مشروع وعلى حق البشر أن يفكروا دائماً بالبديل.

ولما كان قولي منصباً على المشروع القومي، فإني لأنطلق بداية من أن المشروع القومي، لم يصغ مرة واحدة وإلى الأبد بسبب أساسي ألا وهو: أن المشروع القومي العربي الذي نشأ وتطور منذ أربعينات هذا القرن وحتى السبعينات منه، قد رسم المستقبل من زاوية اللحظة المعاشة. واللحظة المعاشة تصير دائماً إلى زوال وإلى ماضٍ. ولهذا فالسؤال المهم كيف ننظر إلى المستقبل انطلاقاً من واقع جديد ينطوي على شروط وإمكانيات، لم تكن حاضرة في اللحظة التي أنتجت المشروع القديم.

سؤال كهذا هو سؤال حول البديل.

نقطة انطلاقي في الجواب على هذا السؤال، هي الفرضية التالية: إن البديل على المشروع القومي القديم ليس مشروعاً قطرياً، بل مشروعاً قومياً ديمقراطياً. وبالتالي؛ أقف ضد اتجاهين أراهما خاطئين:

الاتجاه الأول: الذي يرى أن المشروع القومي قد انهزم إلى الأبد، فلا بد إذاً، انطلاقاً من هذه الهزيمة التاريخية أن يكف العرب عن التفكير في حقل الأمة وعن حال الأمة.

واتجاه كهذا، كما أرى اتجاه قطري ضيق، هدفه الأساسي الابقاء على حال العرب كما هم عليه الآن لاستمرار حصد الامتيازات التي توفرها السلطة القطرية.

والاتجاه الثاني: الذي يرى أن المشروع القومي القديم يمتلك مطلق الصحة النظرية، وأن معاندة التاريخ لأطاريحه لاتنال منه إطلاقاً. فهو اتجاه من انفصلوا على الحياة، وأقاموا في عالم الأفكار فقط، هذا دون أن نناقش مصالح البعض الذين يكذبون.

ولسنا نقف موقفاً عدمياً مما أنتجته النخبة العربية بعامة، بل علينا النظر في كل ما أنتجته لإغناء نظرتنا الجديدة إلى عالمنا العربي الراهن.

كيف السبيل إلى تجاوز الدولة القطرية.

تعود فكرة قيام دولة عربية واحدة، بوصفها معادلة لجماعة اثنية متمايزة داخل الدولة العثمانية، إلى فترة ضعف الدولة العثمانية وقرب انهيارها الذي تم نهائياً بعد الحرب العالمية الأولى.

تأسست فكرة الانفصال ـ إذاً ـ عن الدولة العثمانية على وعي نخب عربية، بواقع وجود شعور بالتمايز لدى العرب.

والعرب بهذا المعنى، واقع موضوعي. والعرب كواقع موضوعي انتقلوا من مجرد

قومٍ من بين الأقوام، إلى وعي بعوامل مشتركة كثيرة تميزهم. وعبر وعيهم انتقلوا من العرّب القوم إلى العرب الأمة. ومما ساعد على نشأة وعي كهذا. عاملان: النزعة القومية الطورانية المتعصبة وما ولدته من اضطهاد لاحق، والتعرف على الفكرة القومية الأوربية. هذا لايعني أن الوعي بالهوية تأسس فقط في مرحلة الطورانية، بل هو ما قبل ذلك بكثير، لكن فكرة الدولة القومية العربية لم تجد شخصيتها بالوعي والممارسة إلا في مرحلة متأخرة.

فمؤتمر باريس الذي عُقد عام ١٩١٣، أسس لفكرة الانفصال عبر اللامركزية أولاً وعبر الانفصال التام ثانياً.

وفي فترة ما بين الحربين أسس مؤتمر بلودان عام ١٩٣٧ نهائياً، لفكرة الدولة العربية الواحدة بما هي تعبير عن وحدة الأمة.

ولكن يجب أن نضيف أن قوة فكرة الوحدة، كانت أكثر ما كانت عند عرب بلاد الشام والعراق والحجاز. وخاصة لدى النخب الثقافية والسياسية، وكانت أضعف في باقي أقطار الوطن العربي.

فواقعة الشعور بالانتماء إلى هوية وواقعة الدعوة إلى معادل سياسي لهذه الهوية لم تجرِ على نحو واحد في بقاع الوطن العربي.

ولو حللنا واقع العرب داخل الامبراطورية العثمانية، لخلصنا قبل انهيارها إلى مايلي:

أولاً: بالرغم من تبعية أغلب بقاع الوطن العربي إلى دولة واحدة، غير أن السلطة المركزية في الاستانة لم تأتِ على السلطات المحلية، سواء أكانت موجودة قبل الاحتلال العثماني أو تلك التي نشأت أثناءه.

في مراكش ـ المغرب الراهن ـ لم يكن للدولة العثمانية عليه سلطان منذ الأصل، وكان سلطانه مستقلاً، والجزائر كان يحكمها الداي ويتصرف كحاكم مستقل، وفي عام ١٨٣١ احتلت من قبل فرنسا. وتونس ـ التي عُين فيها حاكم من قبل الدولة المركزية كان يتصرف كحاكم مستقل يدعى الباي وغزتها فرنسا عام ١٨٨٢.

ومصر منذ محمد علي صارت دولة شبه مستقلة وتوالى حكامها ـ الملقبون بالخديوي ـ عليها رغم احتلال الانكليز لها عام ١٨٨٢.

واليمن حكم شمالها الأئمة الزيديون وجنوبها سلاطين محليون. وحكم آل الرشيد وآل سعود والهاشميون «السعودية الراهنة، إلى أن آلت نهائياً إلى آل سعود».

وأصبحت عُمان منذ عام ١٨٧٠ تحت الحماية الانكليزية وحكامها من آل سعيد. كما سيطر الانكليز على دولة الإمارات الراهنة التي أصبحت منذ أواسط القرن التاسع عشر تحت الحماية الانكليزية، وتحت حكم زعماء محليين. أما الكويت والتي كانت تابعة لولاية البصرة حتى عام ١٧١٧، حيث استطاع آل الصبّاح وهم بدو من عنزة أن يوطدوا حكمهم فيها وأخذوا الحماية من الانكليز، وآلت البحرين عام ١٧٨٣ إلى حكم آل خليفة تحميه معاهدة مع الانكليز أيضاً، وكذا الأمر في قطر التي آل الحكم فيها تحت الحماية الانكليزي إلى آل ثاني.

وكان الأمر مختلفاً في العراق وبلاد الشام، إذا كانت العراق إيالات خاضعة للدولة العثمانية، بعد أن استطاعت الدولة القضاء على نفوذ الزعامات المحلية الاقطاعية وعلى الرغم من أن الكويت كانت جزءاً من إيالة البصرة غير أنها ظلت في نطاق الزعماء المحليين.

أما بلاد الشام فكانت هي الأخرى ولايات هي ولاية حلب وسورية وبيروت. ومتصرفات هي القدس فولاية سورية مثلاً كانت تضم متصرفية الشام وحماة وحوران والكرك.

ومتصرفية الشام كانت تضم بعلبك والبقاع ودوما والنبك والقنيطرة ووادي العجم والزبداني وحاصبيا وراشيا.

ومتصرفية حماة تضم حمص والسلمية والعمرانية، وحوران تضم عجلون ودرعا وبصرى، ومتصرفية الكرك تضم السلط ومعان والطفيلة.

وكانت ولاية بيروت تضم متصرفيات بيروت وعكا وطرابلس والشام واللاذقية ونابلس.

ما الذي تستنتج من ذلك: إن الغرب وفي فترة مبكرة قد وطد حكم الزعامات المحلية في شبه الجزيرة العربية، والتي تحولت فيما بعد إلى مناطق مستقلة بعد رحيل الاستعمار.

والمغرب العربي بعد الاستعمار الفرنسي والإيطالي - حافظ على تقسيم القديم المغرب الجزائر تونس ليبيا. ومصر ظلت في حدودها السابقة واستقلت على النحو الذي هو عليه.

في بلاد الشام والعراق قسمت المنطقة بناء على مناطق نفوذ الاستعمارين الانكليزي والفرنسي.

في بعض المناطق العربية قامت سلطات موحدة لمناطق لم تكن تحت حكم عائلة واحدة، كالسعودية وعمان وجنوب اليمن.

غير الواقعة الأبرز والتي وطدت التجزئة الراهنة هي أن حركات الاستقلال عن الاستعمار، قد أخذت طابع الاستقلال في المنطقة المجزئة ذاتها. فلم تجر عمليات استقلال موحدة. فثورة ١٩١٩ في مصر طرحت أهدافها في حدود مصر، وثورات المغرب العربي حققت انتصارها بمعزل عن بعضه البعض، أي لم تطرح فكرة الوحدة المغاربية في حقل نضالها السياسي والمسلح. وقامت ثورة العشرين في العراق بوصفها ثورة عراقية، وكان هذا حال الثورة السورية عام ١٩٢٥. وحدها ثورات فلسطين ومؤتمراتها الوطنية كانت تطالب بالانضمام إلى سوريا.

وفيما بعد كرست المناطق المستقلة وسلطاتها، التجزئة وانفصالها عن بعضها بعض بميثاق الجامعة العربية: الذي يعترف بحدود كل «دولة» ويطالب بعدم التدخل في الشؤون الداخلية لكل «دولة».

في الظاهر تكونت «دول» مستقلة معترف بها من قبل بعضها بعض، ومن قبل العالم الخارجي. فكرست التجزئة على نحو صار من الصعب تجاوزه. فاحتمالات تجاوز التجزئة لم تتوافر إطلاقاً للعرب، فالتجزئة يمكن أن تزول نظرياً، بقيام دولة قوية تضم الأجزاء عنوة وتقضي على الزعامات المحلية. وخاصة الأجزاء القريبة منها. فلقد اكتفى آل سعود بسلطتهم على المنطقة التي يحكمونها، ولم يضموا أجزاء شبه الجزيرة العربية بسبب ارتباط الخليج العربي بالحماية الانكليزية أولاً وربما لم يخطر على بالهم عملية كهذه.

ولم تفعل مصر ذات الشيء مع السودان وليبيا. كما أن سوريا الراهنة لم تقم بضم أجزائها الطبيعية بالتحالف مع العراق.

كما أن السلطات رأت أن مصالحها تقتضي البقاء على هذا النحو من التشرذم.

وهكذا ومع مرور زمن طويل على بقاء السلطات، تحولت المناطق العربية إلى «دول» ذات حدود جغرافية معترف بها عالمياً، وخطط اقتصادية مستقلة ومؤسسات تعليمية وعلاقات دولية الخ. إن حيازة التذرر على اعتراف عالمي وحماية دولية حقن التجزئة بقوة الاستمرار.

وهكذا حصلت واقعة من أغرب وقائع القرن العشرين، أمة تتحول إلى سطات مستقلة يطلق عليها اسم الدولة.

«دول» متفاوتة في عدد السكان من «دول» تعد بمئات الألوف إلى دول تعد بعشرات الملايين ـ قطر ومصر. ومتفاوتة بحجم المساحة دول بملايين الكيلومترات إلى دول بعشرات الكيلومترات. دول متفاوتة في مستوى الدخل، متفاوتة في مستوى التطور الاقتصادي والسياحي ـ الاجتماعي.

من دول فيها المرأة كاملة الحقوق دستورياً، إلى دول فيها المرأة فاقدة لأكثر حقوقها. دول ذات أساس اقتصادي زراعي ـ صناعي ودول ذات اقتصاد ريعي.

ناهيك عن أن الوطن العربي يحتوي على كل أنظمة الحكم التاريخية. من نظام الحكم الملكي الاستبدادي ـ السعودية إلى نظام حكم جمهوري استبدادي ـ العراق ـ مروراً بنظام ملكي دستوري، المغرب ـ أو جمهوري ديمقراطي لبنان.

دول مازالت في أقصى درجات التبعية وفاقدة للسيادة الوطنية كدول ـ الخليج، ودول تسعى إلى تأكيد سيادتها الوطنية العراق مصر سوريا.

دول مازالت القبيلة فيها هي المؤسسة الرئيسية اليمن، ودول تجاوز فيها المجتمع الانتماء القبلي مصر.

«دول» مازالت تعامل الأفراد من العرب كأفراد «دول» أجنبية، تطلب منهم فيزة دخول و«دول» و«دول» تفتح حدودها إلى جميع الرعايا العرب دون إذن مسبق.

ترى كيف يمكن لهذا الخليط العجيب من «الدول» أن يرتقي إلى مستوى التفكير بتجاوز التجزئة؟

مما سبق وعرضنا هنا عاملان أوديا بمشروع النخبة العربية: البنى المتخلفة والاستعمار الأجنبي.

الاستنتاج بأن السلطة العربية الراهنة هي ثمرة بنى متخلفة يحتاج إلى تحليل.

فهل السلطة الراهنة هي استمرار للسلطات السابق ذكرها؟ إذا أخذنا السعودية ودول الخليج والأردن والمغرب، فإنها الأقطار الوحيدة التي استمرت فيها السلطات العائلية، والتي يعود بعضها إلى القرن الثامن عشر وبعضها إلى الربع الأول من القرن العشرين.

من المنطقي والتاريخي أن السلطة التي أنتجها القرن الثامن عشر أو القرن التاسع عشر، أو تلك التي ظهرت في الربع الأول من القرن العشرين لم تع متطابقة مع نهاية القرن العشرين.

فالبنى التقليدية: العائلية والعشائرية وبنية الوعي الاقطاعي ـ الفلاحي، وضعف الفئات المدينية التي أنتجت السلطة المطابقة لها قد أصابها التغير، أي هذه البنى.

فقطر كالسعودية مثلاً ـ والتي أخذت المنطقة بسكانها لقب العائلة المنتصرة على عائلات أخرى، انتقلت من مجتمع بدوي رعوي وقروي زراعي وحرفة متخلفة ووعي محلي ضيق إلى دولة نفطية ريعية، يتراكم فيها رأس المال لدى العائلة الحاكمة ولدى فئة من رجال الأعمال الجدد، ويفيض هذا الرأسمال على مجموع السكان. وأنشئت فيها المدارس والجامعات، وتوحدت المناطق عبر شبكة متقدمة من طرق المواصلات، وظهرت فيها مؤسسات المجتمع الرأسمالي، الشركة، البنك، السوق، والعلاقات الاقتصادية مع الدول الرأسمالية، وتغيرت بنية المجتمع الطبقي، حيث نمت الفئات الوسطى، وظهرت طبقة التجار، واغتنت الحياة الثقافية بعدد كبير من المشتغلين بالعلوم الإنسانية والطبيعية، وبعدد من المبدعين في مجال الأدب، كما ازدادت صلات أبناء القطر بالعالم العربي والخارجي، مما ولد التعرف على منجزات التقدم الإنساني وغيرها وغيرها من التطورات الموضوعية ـ قطر كهذا رغم كل ما جرى مازال يحتفظ بنمط السلطة وجوهرها ونظامها السياسي الذي ظهر قبل مئة عام تقريباً.

ما جرى في السعودية جرى في أقطار الخليج العربي الأخرى.

ترى ألا يفضي هذا التغير في البنى التقليدية تاريخياً ومنطقياً تغيراً في بنية السلطة؟ الجواب يجب أن يكون بالإيجاب. ولكن تغيراً كهذا لم يحدث في الواقع.

فما زالت السلطة ملكية أوتوقراطية وراثية في أبناء الملك عبد العزيز، ومازالت العائلة هي المتصرفة الأوحد في شؤون المملكة فكيف استمر ذلك؟

للإجابة على هذا السؤال نقرر حقيقة واقعة ألا وهي: إن هناك تناقضاً موضوعياً بين السلطة المنتجة من قبل البنى التقليدية، وحركة المجتمع الموضوعية الذي شهد تحولاتٍ طبقية وثقافية واقتصادية، أتت بهذا الشكل أو ذاك على البنى القديمة.

تناقض كهذا لم يرفع حتى الآن، لتسير حركة التاريخ بصورتها الطبيعية، ونقصد بالطبيعة هنا التوافق الضروري بين حركة المجتمع وتطور السلطة بما يتوافق مع هذه الحركة.

نعود إلى آلية استمرار سلطة هي ضد التاريخ الواقعي. فالسلطة المتطابقة مع البنى القديمة والمتناقضة مع البنى الجديدة، لايمكنها أن تستمر إلا بآليات قمع واستبداد وقهر في حدودها القصوى. فكلما ازدادت حركية المجتمع نحو الأعلى ـ أي نحو التقدم،

ازدياد تعسف السلطة القطرية، بسبب ازدياد خشيتها من الجديد، هذا يتطلب تقوية لجهاز الدولة القمعي. الحرس الملكي، الأمن العام، سلطة رجل الدين، قوانين الحد من الحريات، واستمرار الايديولوجية المذهبية الدينية، أي الوهابية كإيديولوجيا سلطة ووحيدة. يضاف إلى ذلك إبقاء العلاقات القبلية القديمة، عن طريق شراء الزعامات التقليدية واعتبارها ممثلة للمجتمع. والسلطة كي تحافظ على سيادتها المطلقة لابد لها من الحفاظ على حدود سلطتها ألا وهو القطر، والنظر إليه على أنه الواقع الأبدي. أي لابد من الاستمرار خارج فكرة الأمة.

وهناك واقعة لاتقل أهمية لتفسير بقاء السلطة المتخلفة عن المجتمع في أقطار الخليج العربي، ألا وهي تحول العائلة ـ السلطة إلى طبقة.

فريع النفط قد نقل الشيوخ من مجرد زعماء تقليديين بحكم السلطة الناتجة، عن العدد والسن والعلاقات الخارجية، إلى طبقة تتحكم بالسوق. إنها الآن مالكة رأس المال. فحولت أقطارها إلى مجرد أسواق تقوم هي بوظيفة شهبندر التجار. فالبنوك والوكالات وأجهزة الاتصال وعمليات الوساطة، بين السوق المحلية والسوق العالمية كل ذلك ممتلك أساساً من العائلة ـ الطبقة.

والعائلة الطبقة لكي تستمر بما هي عليه من سلطة سياسية وسلطة اقتصادية، لابد لها أيضاً من إبقاء القطر الذي تحكمه منفصلاً عن الجسم الكبير. مثل سيادة ما فوق قطرية هي انتقاص من السيادة القطرية. ولما كانت السلطة الحاكمة تسعى جاهدة لاستمرار سلطتها إلى الأبد، فإنها ستخلق كل الوسائل التي تؤكد عزلتها.

وهكذا نشأت وتطورت السلطة من حيث هي مُلكية شخصية، شأنها شأن أية سلعة كانت. فلم تعد السلطة سلطة مجتمع، بل سلطة ضيقة ووسيلة خاصة بفئة محددة من الناس، لاشك أننا هنا أمام حالة فريدة من نوعها في التاريخ. ألا وهي تحول السلطة إلى طبقة. فيما التاريخ يقرر تحول الطبقة إلى سلطة.

وفي ظني أن هذه الحالة ما كان لها أن تستمر ـ وأقصد حالة التناقض بين السلطة وتطور المجتمع ـ إلا بسبب الضعف الشديد لآليات الرفض الشعبي وذلك لسببين: السبب الأول هو القمع كما أشرنا والحيلولة دون إنتاج آليات تعبير سياسية مدنية عن الرفض. والسبب الثاني: الثروة الطائلة التي تنعكس بهذا الشكل أو ذاك على مجموع السكان قليلي العدد.

فظاهرة المواطن والوافد التي كرستها السلطة ـ الطبقة ـ العائلة. خلقت لدى الأفراد

حاملي الجنسية شعوراً بالتمايز بالثروة. كما خلق لديهم وعياً زائفاً في أن تمايزاً كهذا، هو منّة من قبل السلطة. فحالة الوفرة والرخاء الذي يعيشها «المواطن»، تمنعه من أن يفكر بهذا التناقض التاريخي بين السلطة التقليدية والمجتمع الجديد، اللهم إلا عند بعض المثقفين الذين لايستطيعون النطق بالحقيقة.

فيما السلطة التقليدية التي نشأت في المغرب واجهت دائماً حالات معارضة شديدة، قابلتها السلطة بعنف أقصى اختطاف المهدي بن بركة وقتله مثلاً، غير أن تطور المجتمع السياسي - المدني حال دون ظهور فراغ يستطيع الملك من خلالها أن يحكم المملكة، دون أن يأخذ بعين الاعتبار الاتجاهات السياسية للأحزاب، فرغم ما أصاب حزب الاتحاد الوطني للقوى الشعبية من انتكاسات، فإنه ظل يقوم بدور مهم في الحياة السياسية. وبدا للسلطة الحاكمة أنها ستظل مقطوعة الجذور عن القوى السياسية الفاعلة إن هي سارت في طريق القمع الأقصى.

بل لقد فشل الملك في سياسة تهميش القوى السياسية، كما فشل في عمليات القمع، التي على العكس مما أرادته السلطة - سعرت من القلاقل والهزات السياسية. وهكذا كان الملك مجبراً على الاعتراف بواقع التعددية السياسية، والتي كانت الانتخابات البرلمانية معلماً ظاهراً لها، حتى أن المعارضة صارت سلطة في الأونة الأخيرة[1].

إن الفرق بين قطر كالسعودية وقطر كالمغرب، هو فرق في درجة التطور التاريخي. فالنخب المغربية ذات الأصول البرجوازية والمتوسطة، قد نشأت في مرحلة ما قبل الاستقلال، وتوسعت إلى حد كبير فيما بعد، وشهد المغرب حركة استقلال أسست لتكون الحياة السياسية اللاحقة، ناهيك عن أن الثقافة المتقدمة والتي تأثرت بثقافة المشرق والغرب قد تحولت إلى عامل فاعل في الحياة، وفي المغرب هناك اقتصاد زراعي وطبقة فلاحين واقتصاد صناعي وطبقة عمال وهناك نقابات مهنية. كل ذلك يميز المغرب على السعودية، التي لم تعرف اتجاهات تطور كهذه. ومن هناك كانت المؤسسة الملكية أضعف من أن تواجه تطورات الحياة.

لقد شهدت المنطقة العربية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، وحتى الآن تطورات تحديثية: سواء أكانت عفوية، بفعل منطق التطور ذاته، أو بفعل تطور إرادي لاستكمال

١ - انظر بهذا الصدد كتاب «المجتمع والدولة في المغرب العربي» للدكتور محمد عبد الباقي الهرماسي بيروت ١٩٨٧، ص ٨٨ - ٩١.

شروط تكون الدولة هذه التطورات أضعفت ولا شك من حضور البنى التقليدية التي أنتجت الدولة القطرية، وقد أتت على كثير منها في عدد من الدول.

وبالتالي فإن تناقضاً موضوعياً راح يظهر بين السلطة، الدولة المُنتجة من قبل البنى التقليدية، وحركة المجتمع ذاته الذي شهد تحولات طبقية ـ اقتصادية ثقافية، أي بنى جديدة.

تناقض كهذا لم يرفع حتى الآن بعملية تطور السلطة بما يتطابق مع تطور المجتمع.

بل على العكس كلما ازدادت حركية المجتمع، ازداد بحث الدولة القطرية على وسائل استمرارها. وهذا غير ممكن إلا بفضل ممارسة أعلى من صور الاستبداد السياسي كما قلنا.

بل قل إن كل سلطة تعاند التاريخ، لابد وأن تتحول إلى دولة استبدادية كفترة تطول أو تقصر.

من هنا نفهم لماذا كانت الدولة الناشئة المتطابقة مع البنى التقليدية أقل استبداداً، ونفهم أيضاً لماذا ازداد عسفها حين صارت متناقضة مع البنى الجديدة.

إن تناقضاً كهذا قد أنتج على مستوى الواقع الظاهرة التالية: إن الدولة المعاندة للتاريخ ليس باستطاعتها أن تلغي التاريخ الواقعي، فهناك حركة موضوعية أقوى من سيطرة إرادة الدولة القطرية هذا من جانب، أما من جانب آخر فإن الدولة القطرية تنجح على نحو يكبر أو يصغر في كبح إرادة الفاعلية الواعية للبشر، التي هي فاعلية تجاوز نحو الأرقى، عبر قمع أية محاولة للتعبير السياسي ـ المدني.

إنها في فعلها هذا تخلق ظاهرة رد الفعل القائم على الإنتقام لا على التجاوز. أي أنها في خنقها الفاعلية الواعية، تخلق رد الفعل غير الواعي. الفاعلية الواعية تتحرك وفق مشروع، ورد الفعل يتحرك وفق آلية التدمير. فتنشأ ظاهرة العنف المتبادل غير المثمر، ويبدو التاريخ في الظاهر راكداً، لأن القوى المحركة للتاريخ لاتملك إرادة التغيير.

تخلق هذه الظاهرة لدى السلطة القطرية ومؤدلجيها، الخوف على الدولة القطرية والدفاع عنها بدواعي قومية زائفة. وهذه لعمري مفارقة ما بعدها مفارقة، إذ يدعي البعض أن الدولة القطرية قامت ومازالت تقوم بدور توحيد مناطق ما كانت لتتوحد من قبل، ولولاها لكان التذرر القطري قد ازداد أكثر مما هو عليه الآن، فضلاً عن أنها تقوم بإنجازات تحديثية كبيرة على مستوى القطر الواحد. ويصل الإدعاء ذروته في القول: إن هناك محاولات أمريكية صهيونية لتفتيت الدولة القطرية ذاتها إلى دويلات طائفية

مناطقية أثنية. إذ ذاك تغدو مهمة الحفاظ على الدولة القطرية مهمة وطنية.

إن القول بأن الدولة القطرية كانت عامل توحيد ليس صحيحاً بالإطلاق وليس كاذباً بالإطلاق. فهو صحيح مثلاً في نشأة السعودية، لكنه كاذب في نشأة الدولة في بلاد الشام والعراق. وما وحدته الدولة القطرية كان يمكن أن يُوحد في دولة أرحب وأكبر، ومع ذلك فقد كفت مشكلة التوحيد بمجرد نشوء دولة قطرية وحدت أجزاء داخل هذه البقعة الجغرافية أو تلك.

والحديث عن إنجازات الدولة القطرية على صعيد القطر الواحد، حديث من يعتقد أن الزمن متوقفٌ، ناسياً أن عمليات التحديث التي جرت بحدودها القطرية، كانت أقل من التحديث فيما لو لم تكن الدولة القطرية على النحو الذي هو عليه.

أما القول إن الدولة القطرية مهددة خارجياً ولهذا يجب الدفاع عنها فهو، قول يسعى نحو تقديم الإيديولوجيا القطرية بلبوس وطني.

أولاً: إذا كان هناك خطرٌ على الدولة القطرية، فإن خطراً كهذا لايمكن مواجهته قطرياً، وبالإمكانيات المحدودة لكل قطر. وهذا يعني أن مواجهته لاتتم إلا بأفق من الوعي قومي، وليس التحصن بالنزعة القطرية. والرد على محاولات التفتيت لايكون رداً إلا بمحاولات توحيدٍ لا بالحفاظ على التفتيت.

لكني لأعتقد أن خطر تفتيت الدولة القطرية، قائم ولاشك بفعل سوسةٍ داخلية تنخر جسدها، وإذا ما كان هناك عامل خارجي فلن تعدو وظيفته السبب الإضافي وليس الأساسي. فبالعودة إلى تناقض الدولة القطرية وسلطتها، من حيث هي تعبير عن بنية قديمة مع تفكيك هذه البنية القديمة، وظهور بنية اجتماعية تفترض تغيراً في النظام السياسي نحصل على مأزق الدولة القطرية ـ الإستبدادية، والتي تسعى جاهدة للحفاظ على نفسها كما قلنا. في واقع كهذا ـ وفي غياب فاعلية المجتمع السياسية، تأخذ التناقضات صيغاً زائفة متخلفة قبلية أو طائفية أو إثنية في كل قطر، وفق شروط وجوده وفي لحظة ضعفٍ ما قد تنهار الدولة القطرية بصورة تفتيت، يعكس الصيغ الزائفة للتناقض، لاسيما إذا أخذت التناقضات الزائفة صورة حروب أهلية داخلية تكون فيها الدولة القطرية غير قادرة على مواجهتها.

إن تزييف هذا المأزق يأخذ صيغة الدفاع عن الدولة القطرية خوفاً من خطرٍ خارجي يهدد وحدتها المزعومة.

إن السلطة القطرية الساعية للاستمرار، لاتكتفي باستخدام وسائل السياسية

والاقتصاد لتأكيد عزلتها القومية، وهما الصعيدان المهيمن عليهما مباشرة، بل وتعوّل على جهازٍ أيديولوجي رسمي لتأكيد ذاتها ثقافياً.

فعلى صعيد الثقافة ـ حيث السلطة أقل تحكماً ـ لأنه عالم هوية متكون تاريخياً، ذو سمة عربية عامة، وحيث التواصل الثقافي يخضع الآن لتقنيات تسهل من حضوره، تبذل هذه السلطة جهداً لتكوين الهوية الثقافية الضيقة، عبر إيجاد نوع من التطابق بين جنسية الدولة والهوية.

فإذا كانت الجنسية تشير إلى هوية متعينة تاريخياً وتحيل إلى مجموعة من الصفات القومية المشتركة، بين جماعة من السكان يعيشون شعوراً بالانتماء، فإن جنسية الدولة القطرية فاقدة لهذين الشرطين، لأنها أصلاً صفة للدولة التي كان يمكن لها أن تتسع وتضيق جغرافياً.

ولهذا لم يقد ظهور الدولة القطرية إلى انتصار الهوية الضيقة انتصاراً حاسماً.

من هنا نفهم الآن ـ العودة لأصول الإنسان الأردني النبطية أو أصول اللبناني الفينيقية، نفهم الخطاب المليء بمفاهيم الخصائص المميزة لسكان هذا القطر أو ذاك، والشعب ذي الصفة القطرية. أو مفاهيم الأسرة الواحدة، والراعي والرعية الخ.

استناداً إلى تحليلنا السابق لتاريخ الدولة القطرية وحالها الراهن، فإن مشروعاً قومياً لايمكن أن يغدو فاعلاً إلا بنظرة تتجاوز حال الدولة القطرية عبر تجاوز السلطة القائمة. في إطار الدولة القطرية ذاتها.

ليس في الأمر تناقض إطلاقاً. لأن طرح الدولة العربية الشاملة في ظل شروط كهذه. كبديل مطلق للدولة القطرية، أمرٌ لايحقق إلا بتغيير بنية السلطة القطرية ذاتها، وفق شروط القطر الواحد. هنا نطرح مفهوم الدولة الوطنية الديمقراطية لحظة توسط ضرورية. فمهمة إنتاج دولة كهذه هي مهمة قطرية:

بل قل إن إنجازها القطري هو طريق تجاوزها.

ماذا أقصد بالدولة الوطنية الديمقراطية؟

لقد أشرنا إلى أن بنية الدولة ـ السلطة تقع الآن في تناقض مع بنية المجتمع ومصالحه، في أغلب أقطار الوطن العربي. ومن المستحيل تغيير هذه العلاقة التنافرية إلا بدولة ـ سلطة، تكون تعبيراً عن البنية الجديدة للمجتمع. وهذا يعني أن السلطة المنشودة هي بالضرورة سلطة تأتي على السابقة ومناقضة لها.

الدولة الوطنية الديمقراطية هي دولة المواطنة، وأقصد بالمواطنة انتصار الخيارات الحرة للأفراد داخل الوطن. وبالوطنية تحقيق مصالح البشر بوصفهم مواطنين، وأقصد بالديمقراطية طريقة إنتاج المواطنين للنظام السياسي.

دولة كهذه تقطع العلاقة القائمة الآن بين السلطة، وملكية السلطة وتقضي على حال دولة الرعية.

في دولة المواطنة حيث الحرية هي حقل فاعلية الأفراد، ينتصر مفهوم التربية والسياسة وفي دولة الرعية مازال مفهوم الترويض. في دولة المواطنة تنتصر المصالح الوطنية في مقابل دولة الرعية، حيث تنتصر مصالح السلطة بمعزل عن المصالح الوطنية.

إن المواطن في دولة المواطنة لن يخسر شيئاً في فقدان دولته القطرية، في دولة وطنية ديمقراطية ما فوق قطرية، بالعكس من ذلك، إنه يحقق مصالح أكثر، سواء أكانت مادية أو معنوية مرتبطة بالكرامة الإنسانية، التي غالباً ما تُتجاهل في معرض الحديث عن مستقبلنا.

وانتصار الخيارات الحرة للبشر في دولةٍ وطنية ديمقراطية مع تنامي الوعي القومي، يجعل من خيار الوحدة خياراً حراً. ويتحول النقاش حول طريقة الوحدة أو الاتحاد نقاشاً مثمراً، لأنه سيكون ثمرة الخيار الحر ذاته، أي ثمرة فاعلية سياسية وطنية.

كيف السبيل إلى تحقيق ذلك؟ للإجابة على هذا السؤال نشير بداية إلى مسألة تؤرق الوعي. أو تنتج مباشرة عن منطق عرضنا المشكلة.

إذا كان المشروع القومي قد أخفق حتى الآن في إنجاز ما طرح من أهداف، فلماذا العودة إلى إحياء مشروع قومي مخفق ولو على نحو جديد؟ إنه لسؤال صحيح. إن إخفاق أي مشروع مرتبط بجملة شروط، أهمها أن الواقع لم ينتج قوى صاعدة قادرة على تحقيقه في الواقع. وهذه القوى ليست منعزلة إطلاقاً عن بنية الواقع الاجتماعية ـ السياسية. وإخفاق المشروع القومي لايعود إلى رومانسيته أو طوباويته كما يعتقد البعض، وفيه من ما هو رومانسي وطوباوي فعلاً. وما من أيديولوجيا إلا وتحمل طابعاً طوباوياً، ولكن الواقعي فيه لم يتحقق. فالايديولوجيا لاتنتصر إلا بقوى تحمل إمكانية الإنتصار، وبانتصارها تزول الجوانب الطوباوية والرومانسية. وكان هذا حال الأيديولوجيا البرجوازية الصاعدة في أوروبا. إذ بانتصارها ـ بوصفه انتصار البرجوازية ـ تبخرت طوباوية الإخاء والمحبة والمساواة التي طرحتها.

فهل يحمل المشروع القومي المُجدد الآن أسباب تحققه في قوى صاعدة أم لا.

دون الإجابة على هذا السؤال لانستطيع أن نجيب على سؤال ما الطريق إلى تحقيق الدولة الوطنية الديمقراطية.

إني لأرى أن التمايز الطبقي الآن هو أكثر وضوحاً وبلورة من المرحلة السابقة. والقوى الرافضة للواقع المعاش أكثر اتساعاً، وأكثر وعياً من مرحلة الخمسينات والستينات، التي يُتغنى بها. فأعداد الفقراء بازدياد ملحوظ، وخاصة في المدينة العربية، وهؤلاء على وعي بالآلية التي أودت بهم إلى الفقر، بفضل حصولهم على مستويات من التعليم مختلفة، امتلاكهم أدوات الاتصال التي صارت شائعة.

إن هؤلاء الذين يطلق عليهم القوى الهامشية ليسوا هامشيين بالإمكانية التي ينطوى عليها. إنهم هامشيون بفعل غياب الحركة السياسية، التي توحد أهدافهم الطبقية الوطنية. إن هذه الهيولى عرضة لشتى أنواع الصور، لكن قابليتها لصورة العمل السياسي ضعيفة حتى الآن، لاسيما العمل السياسي التحرري. واندراج أجزاء منها في أشكال الاحتجاج الديني لهو دليل على قابليتها للفاعلية. وليس صحيحاً أن الفئات الوسطى قد فقدت فاعليتها، ومن الخطأ ربط إخفاق المشاريع التحررية بانهيارها كما كنت أظن سابقاً، وكما يظن البعض الآن لأنها دائمة الولادة، بل هي قلب المجتمع. إن بعد إنتاجها الآن من أبناء الطبقة الفلاحية، بفضل مستوى التعليم وانتهاء عزلة القرية عن المدينة، وانخراط أجزاء كبيرة منها في الجامعات ومؤسسات الدولة. هذا ناهيك عن تلك التي تنشأ من أصول مدينية. وإن احتواء المدينة على فئات وسطى متمايزة الأصول، وتشكيلها أكثرية طبقية، يسمح لها بفضل مستوى وعيها أن تتحول إلى قوة طبقية حاملة مرة أخرى لمشروع وطني ديمقراطي. مستفيدة من التجربة السابقة.

إن فئات المثقفين التي هي في توسع والمؤهلة للبحث عن سبل الخلاص، مازالت قوة حيوية في المجتمع، ولا أدل على ذلك من ازدياد أعداد الكتاب والصحفيين والأدباء والعاملين في إنتاج الثقافة، من تقنيين واختصاصيين في مجال الإعلام، والشؤون الاجتماعية وتنامي عدد المحامين والمعلمين والمهندسين والأطباء إلى حد كبير. كما هو التوسع الحاصل في أعداد المشتغلين بالانتاج التلفزيوني والسينمائي.

يكفي أن أذكر أنه على امتداد ٨٤ عدداً من مجلة الناقد وحدها، والتي كانت تصدر في الخارج ساهم في الكتابة ١٠٢٤ كاتباً من سبع عشرة دولة عربية. منهم ٧١١ كاتباً من بلاد الشام ـ العراق.

قد يقال إنك تتحدث عن كم مهمل: لامعنى له خارج الفاعلية، أقول إن الوعي

الممكن لهذه الفئات ـ الطبقي الايديولوجي هو وعي قومي ديمقراطي، كماأن جزءاً منها ذو وعي متعين. أي أن وعيها مناقض لاستمرار الدولة القطرية.

هذا ناهيك عن أن البرجوازية الصناعية، والتي تنمو ببطء، ذات مصلحة حقيقية وإن على المستوى النظري، بتوسيع السوق. بل إن أحد شروط انتصارها هو توسيع سوقها، بهذا المعنى إن وعيها الطبقي الرأسمالي هو الآخر وعي بضرورة تقليص السيادة القطرية إلى أبعد الحدود، إن لم يكن إزالتها كاملة.

بل وسأبالغ أكثر وأقول حتى تلك الطبقة التي نمت في ظل تنامي قطاع الخدمات، كشركات السياحة والسفر والفندقة والمطاعم. من مصلحتها توسيع مساحة عملها، وتحقيق حرية الانتقال الحر بين أقطار الوطن العربي.

إذاً على مستوى الوعي الطبقي الممكن والقائم للفئات والطبقات السائدة في الوطن العربي، يمكن القول إنه عامل مهم في إنجاز المشروع القومي الذي نرى.

لاشك أن هناك تمايزات في فاعلية الطبقات والفئات الاجتماعية داخل الوطن العربي، والدول التي شهدت ازدهار الإيديولوجيات الكبرى القومية والماركسية الإسلامية، هي حتى الآن الأكثر أهلية لانجاز الدولة الديمقراطية الوطنية. بسبب وضوح التمايز الطبقي فيها بالصورة التي أشرت، ووعي التجربة التي حصلت.

إن خلق نموذج دولة كهذه يقوي الميل لدى سكان الوطن العربي لإعادة إنتاجه، سواء انتصر هذا النموذج في دولة صغيرة أو دولة كبيرة وإذا ما انتصر في دولة كبيرة، ربما تكون إمكانية التأثير أكبر.

إن الدولة النموذج ليست هي الدولة القاعدة، إنها الدولة التي تؤسس لدولة المواطنة وتنزع الخوف الكامن من فكرة الاندماج كيفما اتفق.

في انتصار الدولة الديمقراطية الوطنية، يصبح النقاش حول طريقة إنجاز دولة ما، فوق قومية خاضعاً لاعتبارات عملية فقط.

مرة أخرى أقول: إن تحويل الوعي الممكن والصامت إلى فاعلية، لاينفصل إطلاقاً عن الممارسة السياسية. أي اكتساب الوعي شخصية سياسية ولكن إذا كانت الشخصية السياسية ثمرة دولة ديمقراطية، وإذا كانت الدولة الديمقراطية ثمرة الشخصية السياسية، وإذا كانت الدولة تحول دون ذلك، فإن مأزقاً لامخرج منه سيبقي الواقع على ما هو عليه.

غير أني وأنا أتتبع أشكال الاحتجاج التي تظهر هنا وهناك، وأتلمس ثورة صامتة في

نفوس الناس على امتداد الوطن العربي، وأشكال النفاذ عبر ثغراتٍ في جسد الدولة، كل ذلك يخلق تراكماً لابد وأن يعبر عن نفسه عملياً. وليس الإستعجال في هذا الحال أمرٌ مرغوب، بل على العكس من ذلك.

فعبر آليات الرفض الشعبي العربي لما يجري من اتفاقات مع العدو القومي، تتبلور الآن نزعة قومية وطنية، يجب أن لانقلل من شأنها. يعززها الرفض المتنامي للهيمنة الأمريكية.

وعبر الوعي الذي ينمو في الصراع القائم بين الدولة والحركات العنيفة، يشكل البديل النظري لقطبي الصراع الذي هو عينه البديل العملي.

ويتزايد الإحساس بضرورة الاعتراف بتنوع رؤى الخلاص تتنامى نزعة تحالف القوى. والعمل في شروط كهذه ليس سهلاً ولكن ليس صعباً.

إن هي إلا رؤية استناداً إلى الواقع الذي نعيش فيه. أرجو أن يأتي الزمن عليها بانتصارها.

○ ○ ○

عوضاً عن الخاتمة دعوة إلى التمرد

في دفاعنا عن الأمة والمستقبل كان الإنسان في كل ما ذكرنا ـ هاجسنا الأول وكان الرفض لواقع الأمة هدفنا الأرأس وكانت الدعوة إلى التمرد دعوتنا الأساسية.

لماذا نتمرد، وكيف نتمرد؟

إن العالم الذي نقيم معه الآن علاقة سلبية، بمعنى أننا نرفضه، عالم لم يعد ينجب لدى العربي الباحث من خلاصة قبولاً من أي نوع من الأنواع ـ إن عالم من الزيف في علاقاته السياسية والاجتماعية والاقتصادية. لكن الملاحظ أنه في غياب الحياة السياسية ـ حقل تحقق الوعي المتمرد ـ ينزوي الإنسان العربي في سلبية قاتلة، واغتراب محض عن عالمه، وتزاد سلبيته واغترابه بازدياد وعيه بأنه: **أولاً**: ليس مسؤولاً عن واقع الحال. وبأنه ـ **ثانياً** ـ مسلوب الإرادة المطلوبة لتغيير عالمه. وانفصال أو اغتراب العربي هو في آن انفصال بين ما يريد أن يكون وبين ما يراد له أن يكون.

ولعمري أن أخطر أشكال المواجهة الراهنة لمثل هذا الانفصال هو الرفض الخالي من الفاعلية، هو اللاالمخنوقة في صدره، ومع استمرار هذه اللا المخنوقة تنمو لديه غريزة التدمير الخالية من الأمل.

حالة كهذه هي حالة رد الفعل العفوي السلبي. رد فعلٍ يرفض العالم المعاش، دون أن يحلّق في سماء الممكن.

وأنى لذات فقدت فاعليتها أن تختزن الممكن في ذاتها. وهكذا حصلت عبر عقود من الزمن مأساة الرفض العاجز، يتعين الرفض العاجز بأشكال متعددة أهمها وأخطرها شعور اللامبالاة بما يعصف بالوطن من أخطار داخلية وخارجية.

تنشأ اللامبالاة من ذينك الشعورين الذين يخالجان الإنسان العربي، والذين أتينا على ذكرهما ألا وهما: شعور بعدم المسؤولية عما جرى وعما وصل إليه حال الأمة، لأن الإنسان العربي بالأصل لم يدخل حتى الآن حقل الفاعلية الحرة للعمل. والشعور بالعجز المطلق عن تغيير العالم.

اللامبالاة من هذه الزاوية هي رفض صامت، وعزوف عن التفكير في نقل هذا

الرفض الصامت إلى رفض ناطقٍ عملياًوآية ذلك، إن الفرد وقد فقد أهم جزءٍ من علاقاته المعشرية ألا وهي العلاقات السياسية والمدنية، وتنامي الخوف لديه على مصيره الذاتي نتيجة استمرار كل أشكال القمع، وتجنباً لحمل أية مسؤولية بالمعنى الاجتماعي للكلمة قد تقود إلى ما لاتحمد عقباها، إن إنساناً كهذا آثر التشرنق داخل ذاته القلقة محتفظاً بالحقد والخوف والكره في نفسٍ محبطة.

إن الإنسان العربي يدرك على نحو حقيقي أن وجوده الفردي، لاقيمة له خارج وجوده الاجتماعي السياسي، أما وأن هذا الوجود قد صودر على نحو كلي، وأن أناه الفردية صارت عاجزة عن أي فعلٍ، ولم تعد ترغب إلا بالسلامة الفردية على الاحتفاظ، بحقد يتنامى وينهش ذاته المدمرة الفاقدة لعالمها الرحب، فإنه، أي هذا الوجود ـ صار عرضه للاصطياد السهل من قبل الأشكال المتخلفة لردود الفعل العملية.

فالإحباط والحقد واللامبالاة بما حوله كل هذا، بفقده شيئاً فشيئاً الموقف العقلاني من العالم. كيف لا وكل ما حوله لاعقلاني بامتياز، وفقد العالم المعنى، كما أن هذه الذات صارت ـ هي الأخرى ـ بلا معنى، بلا غاية.

يولد هذا الواقع الناجع كل الشروط لظهور السلوك الغريزي «غير الثقافي» الذي يعبر عن نفسه لا بالانسحاب من الحياة فحسب، بل بعدمية مطلقة تجاه كل شيء.

والحق أن فكرة الانسحاب من الحياة ـ بما هي علاقات إنسانية ومعشرية وأهداف وغايات وأنماط سلوك وقيم وأخلاق الخ، إذا كانت قد أنتجت فقدان الإنسان لمعنى وجوده، فإنها بدورها قد أفقدت الإنسان معنى وجود الآخر.

بل إن الآخر صار ـ بالنسبة إليه ـ آخر عدواً. إن موت الآخر أشد أشكال الاحباط ظهوراً في عالمنا، كما أنه أشد أشكال الهمجية ظهوراً الآن.

الآخر لم يعد موجوداً. كيف يظهر موت الآخر؟

قلنا إن الإنسان العربي وقد فقد علاقاته السياسية والمعشرية، سياسياً بشكل خاص، وصار مستلباً في عالم مرفوض، وصار كل ما حوله ينطق بالكذب والدجل، ونمت لديه النزعة العدائية بشكل عام، إنها الآن نزعة ضد الآخر.

فالموظف يتعامل مع القانون بوصفه صنماً، وبفقده أية إمكانية لحل مشكلة ما، وإن كان ينطوي على هذه الإمكانية إنه الآن ديكتاتور صغير، يمارس كل أشكال القهر، وبالمقابل إنه يطيح بالقانون إذا ما أشبعت هذه الإطاحة نزوعه نحو الثروة.

إن مأساة الآخر لم تعد تثر الشفقة أو الرحمة، وفرح الآخر يولد شعوراً بالغيظ والحسد.

لم يعد للآخر من فكرة صحيحة. ولم يعد بمقدور أحد أن يستمع إليه. صار الإنسان مغلقاً داخل فكرة ما.

في عالمٍ كهذا يظهر الانتهازي؟

ما الإنتهازي: ببساطة هو شخص كذّاب ولا أخلاقي.

كذّاب: بمعنى أنه يصطنع كل سلوك أو قول من أجل تحقيق مصالحه الذاتية. ولا أخلاقي بوصفه لايقيم لعالم القيم أي وزن في حياته. أي لم يعد المجتمع أو الآخر بعامة موجوداً بالنسبة إليه في إطار السلطة العربية الراهنة: يظهر الانتهازي من كل الأنواع. نقول في إطار السلطة، لأن الانتهازية أصلاً هي انتهازية لسلطة ما.

فهناك الانتهازي في السياسة، أي الذي يعمل في السياسة نظرياً، ولا علاقة عملية له فيها، إنه آلة صماء.

وهناك الانتهازي في الإيديولوجيا، وهذا الانتهازي هو نمط من مثقفين متوسطي الذكاء، يحققون مصالحهم عبر إنتاج خطاب، يبرر للسياسي القائم بكل الحماقات المعروفة حماقاته، كما يبحث دائماً عن مبرر نظري لظهور السلطة على هذا النحو.

وهناك التاجر الانتهازي: الذي يراكم الثروة عبر علاقاته بالسلطة. وهناك وهناك وهناك الخ.

يخرب الانتهازي السلطة تخريباً من داخل السلطة تماماً كما السوس. ولكن في الوقت الذي لاحول ولاقوة للشجرة في ظهور السوس، فإن السلطة الفاسدة بالأصل لايمكنها إلا أن تتعامل مع جمهور الانتهازيين، وهي على معرفة حقيقية بهم.

وهكذا يأتي تخريبه امتداداً طبيعياً لخراب قائم.

والانتهازي يدرك مكانته الوضيعة بين الناس. ويعرف مقدار الاحتقار له. والحق إنه كلما أمعن في انتهازيته صار أكثر إجراماً وكرهاً للآخر. ولهذا فإنه يسلك سلوكاً عدائياً في أي مكان يشغله. لأنه بالأصل إنما ينتقم من المؤسسة الاجتماعية والتي هي بالأصل صامتة. لكن الانتهازي يدرك أن صمت المؤسسة الاجتماعية هو نوع من الاحتقار الشديد.

وهكذا تتحكم في المجتمع كائنات عدائية بأعلى درجات العدائية: من البيروقراطي

الأصم. إلى المرتشي الذي لايرحم أحداً، إلى اللص القانوني الفاقد لكل أشكال الضمير، إلى التاجر الذي لاهم له سوى مراكمة الثروة على حساب كرامته المهدورة من قبل رجل السلطة، إلى المخبر الذي يؤلف القصص وينقلها ويحمل الأغلال إلى الآخرين. إلى القاتل من أجل الثروة، إلى القاتل من أجل «الثورة» مروراً بالقاتل من أجل الوهم.

وهكذا تتوافر شروط الانسحاب من الحياة: إما عبر اللامبالاة والتقوقع داخل الأنا المنهزمة، أو عبر العنف المتعدد الأشكال، بما فيه العنف العدمي ـ السياسي، الذي يتخذ الآن شكل الحركات الدينية العنيفة.

إننا نرفض المواجهة المرضية للعالم. الخالية من الأمل ومن الأهداف الحقيقية. ولهذا فإن مواجهة العالم إنما تتم بفعل تمردٍ واعٍ لفاعلية واعية، تقول لا من أجل عالم أرقى إن التمرد الإيجابي ليس رفضاً آنياً، بل فاعلية واعية بالمستقبل، ووعي المستقبل لايتم إلا بوعي الأهداف بوصفها مشروعاً للإنسان في فعل التمرد الإيجابي، والذي يأخذ صيغاً اجتماعية ـ سياسية تكتسب الأنا الفردية ملامحها الشخصية من فاعليتها بالذات. وتتحول بفعل الممارسة والوعي إلى أنا كلية دون أن تفقد استقلالها الذاتي.

إن الأنا المتمردة قد وعت على نحو حقيقي أن حريتها غير ممكنة، إلا في إطار حرية المجتمع، وحرية المجتمع لايمكنها أن تصادر حريتها الفردية.

إذ ذاك تغدو الأنا المتمردة مفعمة بالتواصل الإنساني ومهمومة ـ لا بذاتها بل بالآخر.

هنا صار الآخر جزءاً لايتجزأ من هموم الأنا الفردية، بالتمرد الإيجابي تعي الذات الفردية ـ الإنسان العربي ـ وجودها على نحوٍ حقيقي. فتمردها يكسبها وجودها الأصيل.

التمرد الواعي والفعّال للإنسان العربي. يحوله إلى باحث عن القنوات الممكنة والعقلانية، التي تحوّل «اللا» إلى موقف بناء من العالم.

ولاشك أن التمرد بما أعنيه، هو فعل عدمي بالضرورة، لكنه موقف عدمي تجاه كل ما يناقض الحرية، حرية الإرادة الإنسانية في صناعة عالمها المأمول. موقف يعي مسؤوليته تجاه التاريخ، لأنه موقف ذات مهمومة بقضايا الوطن والإنسان والأمة.

بكلمة أخرى، إن الذات المتمردة هي النقيض المطلق للذات اللامبالية، العدمية المزيفة، وبضيق الأفق الذاتي.

إنها ذات تتمرد على الكل كما قال كامو، إن التمرد وقد أخذ صيغة طبقية وصيغة اجتماعية ـ سياسية وصيغة قومية ـ إنسانية صار التمرد وجوداً كلياً.

والمفكر المتمرد. ليس الباحث عن مجده الشخصي، بل الباحث عن مجد الفئات التي هدها الاستبداد والقهر.

في التمرد وحده نخلق معنى وجودنا، الفردي، الاجتماعي، القومي.

○ ○ ○

الفهرس

دفاعاً عن الأمة والمستقبل

هل كفّ المفكر عن أن يقوم بدور في صناعة المستقبل العربي؟

ما هي دروب الوعي العربي للواقع الراهن؟

ما أشكال الوعي اللاهوتي الإسلامي السائدة؟

كيف ننظر الآن إلى إيديولوجيات الحداثة العربية؟

ما هي صور وعي حريتنا؟ ما المشكلات الرئيسية التي نعيش؟

هل هناك إمكانية للتعايش مع العدو القومي، هل التنمية القطرية ممكنة؟ ما الفرق بين العولمة كواقع موضوعي وبين أيديولوجيا العولمة المنتشرة الآن لدى بعض الأيديولوجيين القطريين؟

لماذا ننظر إلى السلطة العربية على أنها أم مشكلاتنا الراهنة؟

وهل هناك إمكانية لتجاوز التجزئة؟

هل المستقبل المتجاوز لواقعنا إمكانية تنتظر فعل إرادة التحرر؟ وما العمل؟

عن هذه الأسئلة وغيرها يجيب كتاب «دفاعاً عن الأمة والمستقبل».

الناشر

السعر ١٧٥ ل.س